Antropología

Perspectiva Latinoamericana

Filosofía a distancia

Universidad Santo Tomás . Facultad de Filosofía

Luis José González
Germán Marquínez A.
Eudoro Rodríguez A.
Roberto Salazar R.
Angel María Sopó
José Antonio Suárez



LUIS JOSE GONZALEZ
GERMAN MARQUINEZ
EUDORO RODRIGUEZ
ROBERTO J. SALAZAR
ANGEL M. SOPO
JOSE ANTONIO SUAREZ

ANTROPOLOGIA

Perspectiva Latinoamericana

(EDICION DE PRUEBA)

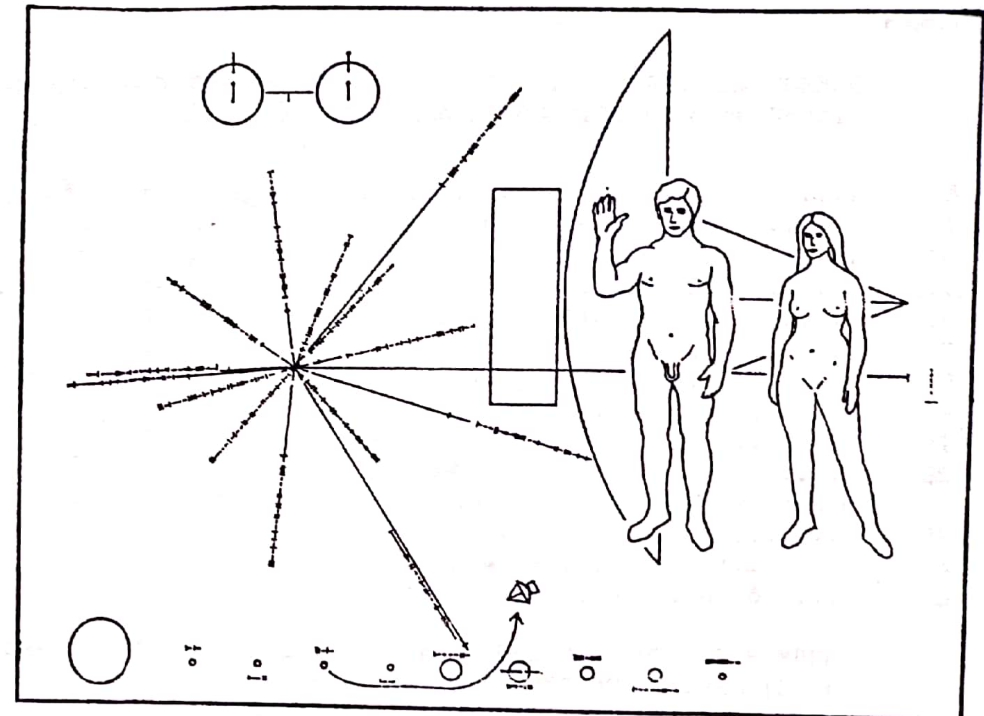
UNIVERSIDAD SANTO TOMAS
CENTRO DE ENSEÑANZA DESESCOLARIZADA

1ª edición de prueba: 1983
1ª reimpresión: 1984
2ª reimpresión: 1993
3ª reimpresión: 1993
4ª reimpresión: 1994
5ª reimpresión: 1995
6ª reimpresión: 1996

c Autor: *Luis José González* *Roberto J. Salazar*
Germán Marquínez *Angel M. Sopó*
Eudoro Rodríguez *José Antonio Suárez*

c Editor: *Universidad Santo Tomás - USTA* ISBN: 958-631-107-4

Carrera 13 N° 51-16, Tels: 255 30 34
235 71 92, Ext. 111, Santafé de Bogotá, D.C.



¿Qué es el hombre? Es la pregunta eterna del hombre. Cuando seres inteligentes de otros mundos encuentren e interpreten esta laminilla enviada al espacio conocerán nuestra posición en el universo, se representarán cómo somos y tal vez se atrevan a investigar un poco más sobre nosotros. Para aquel entonces, todavía el hombre estará como Sísifo haciéndose la misma pregunta de siempre: ¿y qué es el hombre?

INDICE

PRESENTACION

Dentro de la formación humanística que imparte la Universidad Santo Tomás en todas sus carreras, la Antropología Filosófica ocupa un puesto de especial importancia. Con ella se pretende cimentar los estudios de las diferentes profesiones sobre el conocimiento de lo que es el hombre, en general, y de las características específicas que le son propias en nuestro continente latinoamericano. El hombre, en definitiva, constituye el objetivo último de todas las ciencias, ya que cualquier campo del conocimiento humano va dirigido hacia el mayor perfeccionamiento y bienestar de la humanidad.

Cuando la formación profesional olvida este objetivo terminal, resulta fácil explicar el por qué de tanto reduccionismo profesional a lo puramente técnico. Este fenómeno es fácilmente observable en nuestra sociedad. El ingeniero lo único que sabe es hacer, ya sean puentes, casas o carreteras; el administrador no tiene otras inquietudes más allá de la contabilidad, el incremento de la producción y las técnicas de mercadeo: el docente vive satisfecho desde que se defienda "dictando clase"; el médico se dedica a recetar y operar a los pacientes que le lleguen; el abogado manipula los códigos para enredar los pleitos o desenredarlos según los intereses de su cliente. Y todos, en últimas, cada uno desde su profesión u oficio, buscamos la máxima utilidad económica con el mínimo esfuerzo.

¿Dónde queda, así, la preocupación por el bienestar de la sociedad, por el futuro de la nación, por la erradicación de la miseria generalizada, etc.? El individualismo característico de nuestra sociedad hace que nos olvidemos de los problemas fundamentales: ¿Qué somos? ¿Por qué vivimos? ¿Hacia dónde vamos? Abonar el terreno para hacer posible las respuestas a estas preguntas, es lo que se propone la Antropología. La Universidad Santo Tomás espera que los estudiantes de todas sus carreras, tanto "a distancia" como "presenciales", adquieran desde los primeros semestres esta preocupación por los temas fundamentales del ser humano.

El presente texto de Antropología ha sido elaborado por un equipo de profesores de Filosofía. No refleja, por tanto, la visión particular de un profesor, sino la orientación general de la Facultad de Filosofía. De ahí que el tratamiento de los temas sea "en perspectiva latinoamericana", preocupación fundamental de todo su quehacer filosófico.

La organización temática del libro responde al objetivo general de que el estudiante adquiera una visión introductoria a la problemática filosófica de la Antropología. Para ello en las tres primeras unidades se presentan algunos temas de acercamiento o ubicación de la materia. La primera unidad pretende justificar el sentido de la pregunta por el hombre: el principal problema del hombre consiste en saber qué es él mismo. En la segunda unidad se describen las tres formas de conocimiento a través de las cuales podemos saber qué somos: la religión, la ciencia y la filosofía. A continuación, en la tercera unidad, dejando a un lado la ciencia y la religión, que no son objeto de este curso, nos centramos en la filosofía y presentamos cómo ha sido tratado el tema del hombre a través de la historia.

Las tres últimas unidades se dedican ya directamente a aclarar la pregunta por el hombre, desde los tres ángulos habituales: el físico, el cultural y el estrictamente filosófico. Así la cuarta unidad versa sobre el origen del hombre y los problemas de la evolución. La quinta unidad estudia la cultura, en cuanto obra del hombre. Y la sexta unidad describe el ser mismo del hombre en cuanto persona.

El presente libro es un texto. Por lo tanto posee una orientación didáctica. Está dirigido prioritariamente a los estudiantes de "Universidad a Distancia". Sin embargo no está terminado. La presente edición es una edición de prueba. Debido a la urgencia, nos hemos visto obligados a prescindir de los esquemas, gráficos y fotografías que complementarán los contenidos en la próxima edición. Tampoco hemos tenido tiempo para presentarlo a la discusión de los demás profesores de Filosofía. Esperamos que, como edición de prueba, sirva para que los estudiantes la trabajen y nos hagan llegar

sus sugerencias, y para que los profesores, por su parte, la critiquen y propongan las correcciones que puedan mejorar tanto sus contenidos como sus aspectos didácticos.

La Dirección del Centro de Enseñanza Desescolarizada agradece la entusiasta colaboración de los autores, a quienes seguirá importunando para la preparación de la nueva edición. Y ruega a los estudiantes que disculpen las deficiencias que puedan encontrar. La Universidad a Distancia es un esfuerzo de todos. Todos nos hemos comprometido en crearla, y entre todos, con esfuerzo y sacrificio, la perfeccionaremos para que otros se sirvan de ella con más provecho.

U N I D A D   P R I M E R A

LA PREGUNTA POR EL HOMBRE
EL HOMBRE COMO PROBLEMA FILOSOFICO

Eudoro Rodríguez Albarracín

T E M A S

1.1 Cotidianidad y pregunta por el hombre

1.2 El proceso de deshumanización

1.3 El hombre, un ser paradójico y complejo

1.4 Dimensiones de la pregunta por el hombre

1.5 Situacionalidad de la pregunta y diversidad de interpretaciones.

OBJETIVOS ESPECIFICOS

1. Que el estudiante llegue a formularse vitalmente el interrogante sobre su propio ser y su naturaleza.
2. Que cuestione todas aquellas situaciones deshumanizantes que le impiden al hombre realizarse como fin.
3. Que interrogue desde una situación concreta que le permita captar su esencia como historia y como cultura desde América Latina.

Problemática

El hombre en la vida diaria se ocupa de muchas cosas derivadas de su trabajo, de su estudio, de sus intereses particulares y profesionales, de los problemas de la organización social, política... en fin, de múltiples actividades exigidas por la vida social, que implican una especial dedicación y preocupación. Pero atareados y mecanizados por el conjunto de rutinas y prácticas cotidianas vamos poco a poco perdiendo la raíz misma de nuestro ser y de nuestra actividad. Principalmente nos perdemos a nosotros mismos, ocupándonos de todo nos olvidamos de lo central: nuestro propio ser, nuestra humanidad. ¿Qué o quién somos? ¿Quién es el hombre? ¿Tiene algún sentido la vida humana, la historia? ¿Cuáles son o cuáles deben ser los objetivos básicos de nuestra febril actividad? Todos estos problemas, aunque están en la base de nuestra vida diaria, se han ocultado por el trajín rutinario de nuestra vida monótona o por las condiciones inhumanas de trabajo. **El hombre ya no se interroga a sí mismo, pues ha dejado de ser para sí un problema.** Exceptuando ciertas situaciones límites (dolor, fracaso,muerte), la sociedad actual parece satisfecha en la esfera puramente del hacer, del tener y el consumir; o, en nuestro horizonte, parece como si toda su energía estuviese orientada al arduo imperativo de la subsistencia diaria. En tales condiciones no es posible siquiera plantear con algún sentido la pregunta por el hombre mismo.

1.1 COTIDIANIDAD Y PREGUNTA POR EL HOMBRE

La capacidad y la posibilidad de hacerse preguntas fundamentales sobre la vida y en general sobre la realidad no le es dada al individuo sino después de un proceso largo de aprendizaje y luego que han transcurrido muchos años dentro de determinadas condiciones. Así ha sucedido con la especie humana que desde sus orígenes ha pasado cientos de miles de años en función de la subsistencia y ocupada de múltiples faenas necesarias de la vida social, accediendo sólo posteriormente a los grandes interrogantes filosóficos acerca de su origen, estructura y destino (preguntas sin embargo que estuvieron desde un inicio en el núcleo del pensamiento mítico y religioso).

La razón de que preguntas tan fundamentales se planteen social y personalmente en forma tardía se explica por el dinamismo complejo y autosuficiente tanto del orden biológico como social. Sencillamente el hombre se ve enfrentado primero al reto de la subsistencia, al imperioso dictamen del vivir como especie biológica y en cuanto tal condiciona e implementa todos sus dispositivos en función de esta tendencia vital. Bien decían los pensadores medievales: primero vivir y luego filosofar.

Si a ello agregamos el dinamismo social, el hecho de que el hombre existe con otros dentro de una organización determinada, dentro de una serie de instituciones ideas y valores dominantes, al interior de una división obligada de trabajo mediada por diversidad de roles y funciones, condiciones todas dentro de las cuales va a acontecer el ritmo y la vida particular de cada individuo, tenemos entonces ya toda una serie de **condiciones materiales, históricas,** que determinan y condicionan el trascurrir diario de los individuos.

Cuando alguien nace ya lo hace al interior de una red de relaciones sociales que denotan una tradición, una historia, un patrimonio cultural que nos antecede y nos crea hasta cierto punto. En razón del imperativo biológico le es posible al hombre durante ciertos períodos contentarse sólo con vivir

porque sí, al ritmo del ciclo vital, ajeno casi por completo a los interrogantes vitales, atenido sólo a los intereses prácticos de la vida social.

Pero tal acontecer puramente biológico es imposible de mantener, ya que por muchas circunstancias y debido a las mismas presiones sociales todo individuo se ve impelido a tomar decisiones, opciones concretas dentro de las cuales se entrecruzan ideas, valores, actitudes que suponen ya una participación en el proceso social e histórico. La naturaleza social del individuo hace que, aunque éste no lo quiera, se vea necesariamente involucrado en una determinada historia y situación que lo arranca de su estar puramente vital.

La misma satisfacción de las necesidades básicas como comer, beber, vestirse, alojarse... sólo pueden ser satisfechas al interior de la sociedad. Vivir simplemente vegetando sin un horizonte de preguntas y cuestiones es totalmente imposible para el hombre, pues no puede vivir sólo de sí sino en relación y dependencia con los demás. Por ello lo máximo que puede hacer el individuo -y de hecho la mayoría lo hace así- es tratar de vivir de tal forma que pueda sustraerse, distraerse o evadirse de aquellas preguntas que se insinúan en el acontecer rutinario, en las grandes decisiones y en los problemas humanos de todos los días.

Pero no todas las preguntas están en función de problemas vitales. El niño interroga originariamente con admiración, como si cada evento fuese para él una revelación extraordinaria. En cambio, nosotros en los afanes diarios, ante el peso implacable de la rutina vamos perdiendo poco a poco el sentido de la admiración; tan familiarizados como estamos con esta realidad nada parece manifestar una dimensión oculta de la misma. Tenemos muchas veces la sensación de estar en un eterno presente en donde todo ya está dado y hecho y en donde todo es lo mismo fundamentalmente todos los días.

En esta perspectiva, las preguntas del individuo son puramente funcionales,prácticas, se inscriben sólo en la lógica de la vida social y las necesidades concretas. Interrogamos no por el ser de las cosas sino por su funcionamiento

en vista a un interés inmediato. Los interrogantes se mueven dentro del ámbito de lo manipulable, dentro de una serie de presupuestos que excluyen todo interés puramente teórico por la realidad misma. De ahí que toda pregunta que se aparte del cómo es, para qué sirve, se encuentre ya de antemano viciada de inutilidad e incomprensión. Sencillamente no interesa. Y, sin embargo, la mayor parte de los interrogantes vitales del hombre se inscriben en este último horizonte de comprensión. Me afectan a mí en cuanto ser, en cuanto persona, en cuanto a mi condición y situación en el mundo y por el hecho de plantearme estos interrogantes de por sí no me sirven para algo práctico, "ni sirven literalmente para nada". Ese no servir para nada práctico, inmediato es precisamente lo que le confiere a la pregunta por el hombre su carácter filosófico, su textura teórica (esto no significa que posteriormente las respuestas que se den al problema del hombre tengan sí necesariamente incidencia en la forma práctica como el hombre puede orientar su vida de acuerdo al conocimiento que tenga de sí y de su propia condición).

El individuo, es cierto, puede no preguntarse seriamente por su origen, destino y naturaleza, y, sin embargo, "vivir bien", inmerso en su trabajo, en sus intereses, en su mundo rodeado de un bienestar material, de una seguridad económica que le impide aún más adentrarse en un terreno sembrado de dudas y cuestionamientos. Esta posibilidad es real tanto en el ámbito de la holgura económica como en la situación de pobreza generalizada y explica el hecho aparentemente escandaloso de que un ser humano pueda sencillamente dedicarse a vivir sin preocuparse en lo mínimo de su propio ser y de los problemas inherentes a su condición.

A lo sumo termina contentándose con un repertorio pobre y de sentido común, repitiendo frases de cajón frente a los problemas o asumiendo actitudes evasivas para convencerse de que los problemas no se solucionan por el simple hecho de pensarlos o meditarlos en profundidad.

Aquí, lo mismo que en el problema de Dios, el hombre puede **dejarse vivir**, porque la vida ya tiene en sí constituída

toda una serie de mecanismos, de preocupaciones y exigencias, y se basta **a sí misma** en sus propios afanes e intereses. Estrictamente podemos vivir, y vivir bien, en el sentido social sin sentirnos incómodos o afectados por discusiones y problemas que se remontan al origen mismo del hombre y que hacen referencia por tanto a nuestro ser, a nuestro pasado, presente y futuro. Pero este pasar y transcurrir la vida así tiene también sus límites y ambigüedades. En nuestro hacer y en la relación que tenemos con los demás, de alguna manera incidimos sobre otros, es decir les hacemos partícipes de nuestras propias opciones y decisiones, y éstas no son siempre ni las mejores ni las más auténticas.

Perdida en la vida diaria la capacidad de admiración y por tanto de interrogación sólo queda el espacio de un mundo personal que se problematiza en función de los afanes cotidianos y que pregunta por procesos y mecanismos sin incluir en absoluto el porqué de las cosas. **En tal situación y en tal contexto la pregunta por el hombre no es posible hacerla sencillamente porque no hay posibilidad siquiera de plantearla.**

En el contexto latinoamericano existe además otra circunstancia estructural (subdesarrollo-dependencia) que impide a muchos grupos sociales darse el lujo de cuestionarse sobre el sentido de la vida o sobre la realidad en cuanto tal. Todo lo absorbe el trabajo diario, hecho la mayor de las veces en condiciones inhumanas de explotación. Aquí sólo tiene cabida un interrogante concreto sobre la condición humana: el ser del trabajador, su humanidad sufriente, el ser carente de las condiciones mínimas para una vida digna, el ser utilizado sólo como ocasión de producción y ganancia, el productor de plusvalía.

Sin embargo, sobre ese fondo de miseria y alienación, sobre esta historia inenarrable de privaciones y sufrimientos es donde puede emerger una pregunta radical sobre la condición humana, sobre su sentido o sin sentido, a la vez que posibilitarse un afán de lucha y superación **mediante una imagen, un concepto alternativo del hombre y de la vida humana,**

un brote real y profundo de esperanza y salvación. En los países capitalistas desarrollados en base a la industrialización y el trabajo del proletariado se han creado altos niveles de confort material que han generado en algunas culturas un tipo de sociedad denominado "sociedad de consumo" penetrado profundamente por una atmósfera densamente materialista donde la abundancia y el alto desarrollo tecnológico imponen una mentalidad unidimensional que se desenvuelve sólo en un ajetreo incesante de producción y consumo manipulado por los poderosos medios de información social, reforzando de este modo una sociedad de por sí altamente organizada, jerarquizada y programada.

De otra parte las condiciones y las características del siglo veinte, dado el proceso creciente de interdependencia mundial de las instituciones, valores e ideas nos envuelven en una serie de problemas y contradicciones comunes que nos hacen de todos modos solidarios de un destino común. Sufrimos el enfrentamiento global y radical de los sistemas políticos, la situación de un mundo organizado en forma de conflicto y antagonismo, la imposición de estructuras de opresión y dominio, nuevas y sutiles formas de colonialismo que hunden sus raíces en **diferentes concepciones del hombre y de la vida.**

Los conflictos políticos en esta perspectiva son la materialización de un conflicto cultural en la medida que reflejan proyectos diferentes de hombre y sociedad. Quienes luchan, en efecto, por un cambio social alientan en su praxis una visión particular del hombre distinta a quienes defienden como sea un cierto orden socio-político. Independientemente de otros móviles reales, formas opuestas de práctica política sustentan modelos antagónicos de hombre y humanidad que suponen a su vez la afirmación específica de valores. De por sí ya en la vida diaria somos parte de ese conflicto histórico, pues en nuestros actos y decisiones lo hacemos en virtud de un modelo determinado de vida, que queremos en forma normativa imponer como camino a los demás. La posibilidad hoy real y permanente de una catástrofe nuclear confiere evidencia extrema al poder universal de nuestras **decisiones,**

sólo que en este caso quienes deciden la suerte de **toda la** humanidad son otros. Esta situación vuelve a agudizar la **vieja** y siempre constante pregunta por el hombre y su **destino.** ¿Quién es este ser a su vez tan frágil y tan poderoso?, ¿tan racional y a la vez tan irracional que podría hacer desaparecer todo vestigio de cultura y de vida?, ¿tan impulsivo y apasionado por la libertad y a su vez gustoso de oprimir a sus semejantes?, ¿este ser capaz de heroísmo y santidad y a la vez organizador de masacres y torturas?, ¿este ser inquieto, superación de sí y de lo demás, pero a su vez tan conformista, tan masificado, tan anónimo?. Este hombre capaz de lo mejor y lo peor en medio de grandes conflictos históricos es lo que nos golpea para despertar de ese falso ensueño cotidiano de desinterés e insignificancia. La conciencia de los problemas históricos reales, la conciencia de la opresión y de la injusticia son el acicate hoy en nuestro medio para un nuevo despertar que nos haga mirar con extrañeza y misterio el interrogante que somos nosotros mismos y que se esconde tras una máscara fingida de seguridad, omnipotencia e insolencia. Sólo empezamos a vivir auténticamente cuando empezamos a problematizarnos a nosotros mismos y en esa medida incluímos el horizonte de los demás, de toda la historia y de la especie humana.

1.2 EL PROCESO DE DESHUMANIZACION

Parece y sucede con frecuencia que sólo en determinadas situaciones el individuo y los grupos sociales toman conciencia de problemas básicos de su existencia; sólo cuando se ven enfrentados a coyunturas o encrucijadas frente a las cuales no hay forma de evadirse. Estamos siempre en situaciones que cambian y se suceden en forma singular, frente a las cuales tomamos alguna actitud tratando de conocerlas o modificarlas, y sin embargo en ciertas ocasiones detectamos tras las apariencias del cambio situaciones permanentes como el sufrimiento, el dolor, la culpa, la muerte. A estas situaciones inherentes a la condición humana las llamamos situaciones límites. La conciencia de estas situaciones produce en el hombre de la vida diaria un estupor y un sobrecogimiento poderosos tales que en muchos casos significan la ruptura con una vida impersonal y anónima. Para otros estas situaciones son tan inevitables que mejor es no darse por aludidos y dedicarnos mejor al asunto de los quehaceres diarios que podemos manejar a nuestro gusto y de acuerdo a nuestros planes e intereses.

Los peligros de la civilización actual que para Europa se cifran en la posibilidad de una guerra nuclear y para los países del tercer mundo en el aumento de los problemas económicos despierta hoy una nueva y urgente sensibilidad por el problema del hombre y su futuro. Los desequilibrios actuales podemos desde este punto de vista sintetizarlos como una dialéctica entre humanización y deshumanización, como un enfrentamiento que aglutina las fuerzas que quieren afirmar la vida y quienes pretenden la destrucción total.

El aumento de los desequilibrios, de las contradicciones hacen inevitable esta confrontación. En efecto nunca antes tuvo el hombre tantas posibilidades de aumentar la producción y sin embargo poblaciones enteras se ven sometidas al flagelo del hambre y la desnutrición; nunca el hombre tuvo tantas formas de comunicación y sin embargo aumenta la soledad, el analfabetismo; nunca como en otra época ha aumentado el sentido agudo de la liberación, pero a su vez surgen formas nuevas y sutiles de colonialismo y explotación; nunca la historia realmente fue una y mundial y empero subsiten las grandes diferencias económicas, políticas, sociales, ideológicas, raciales; el progreso técnico y científico aumenta en todos los campos y aumenta a su vez la posibilidad de una destrucción total mientras que el desarrollo moral y espiritual no conoce una medida equivalente.

Todo este cúmulo de problemas suscita como es lógico preguntas angustiosas sobre el hombre y el porvenir de la historia, sobre el sentido último y fundante de nuestra acción y de la vida. Para cualquier observador atento a la marcha de los acontecimientos el hombre de hoy aparece como el ser capaz de lo mejor y lo peor, situado en la encrucijada de un camino que conduce radicalmente al avance o al retroceso, a la esclavitud o a la libertad, a la unidad o a la destrucción, camino abierto que no está predeterminado por nada ni por nadie, sino dejado al juego y al azar de miles de voluntades. Sólo nos queda la posibilidad de sumarnos a las fuerzas de la humanización o a las de la deshumanización y esto lo hacemos al interior de una sociedad, de una cultura determinada. Es precisamente en el marco de la sociedad donde evidenciamos los síntomas de una deshumanización que golpea diariamente el destino de millones de hombres. ¿Cuales son concretamente esos malestares de la cultura que denotan una enfermedad profunda de los espíritus y de las mentes?

1.2.1 El fenómeno de la masificación

La masificación se refiere en primer lugar a un fenómeno sociológico e histórico inherente al tipo de sociedad industrial, a la cultura de las grandes urbes, a la insurgencia de grandes conglomerados sociales y por lo tanto a procesos que tienen que ver con el tipo actual de civilización.

La disolución del feudalismo y la conformación del moderno proletariado, en gran parte excampesinos desalojados a

la fuerza de sus antiguas tierras, da lugar con las grandes concentraciones en las fábricas a una población marginal creciente que en los inicios del capitalismo vivía en las más degradantes condiciones. Se pasa así a una cultura hecha fundamentalmente en la ciudad donde se concentran los núcleos fundamentales de la producción, de la moderna burocracia y los centros principales de formación cultural.

El medievo conocía, al contrario, un predominio del campo dado el carácter agrícola de su economía, que giraba fundamentalmente en torno a la posesión de la tierra. El nuevo tipo de cultura surgido sobre esta base económica introduce una serie de cambios drásticos que en gran parte se contraponen a la cultura rural donde la fuerza de la tradición, de las costumbres, de la institución familiar y religiosa al igual que las ideologías asignaban al individuo un puesto y una función seguras que lo resguardaban de cualquier duda radical o del aislamiento absoluto.

Las nuevas condiciones reguladas por el ritmo febril de la oferta y la demanda al igual que en la exaltación de las capacidades ilimitadas de los individuos rompían lazos sagrados, relaciones familiares dejadas ahora al descubierto de la pura relación mercantil. Entonces el anonimato del mercado era el correspondiente del anonimato de las relaciones humanas y el reflejo de que había ocurrido un cambio radical de época y de cultura. Emergían las grandes urbes modernas, los nuevos diseños arquitectónicos, los grandes suburbios donde vivían hacinadas las masas trabajadoras. El ambiente tranquilo, intemporal, el trato familiar directo de las pequeñas aldeas cedió el paso al ruido infernal de las máquinas, los ferrocarriles, los barcos a vapor, el bullicio de los nuevos medios de transporte, en fin la ciudad actual construida como una gran máquina que aglomera piezas inconexas en un laberinto que de humano sólo tiene sus habitantes.

En este nuevo contexto las relaciones de los individuos adquieren un estilo diferente: el **anonimato y el aislamiento creciente** (que contrastan con las grandes multitudes y el estilo multifamiliar de las construcciones) generan una forma de vida impersonal, comportamientos masivos inducidos y controlables por los poderosos medios de comunicación social, en fin una aterradora autonomía en la que cada individuo se ve sometido todos los días a miles de presiones y sensaciones. En las grandes urbes el individuo nunca está tan solo como cuando camina en medio de grandes multitudes. A los inmensos problemas generados por la gran concentración de masas en las urbes modernas y que en un inicio se producen enteramente sin planificación, obedeciendo sólo a la necesidad de tener un inmenso ejército de asalariados, se suman los problemas psicológicos frente a nuevos estilos de vida, entran en crisis los roles y las funciones tradicionales de la familia, la religión deja de ser el lugar tutelar de la seguridad del individuo, las presiones demográficas y la nueva problemática sexual planteada desde los inicios de las teorías del psicoanálisis y, sobre todo, las condiciones antagónicas de las nuevas clases sociales, van a estar en la base de todo este malestar en la cultura moderna, que empieza a conocer los más elevados índices de suicidios, de problemas psicológicos y psiquiátricos tales que muchos pensadores plantean **un cambio radical del estilo de vida** vivido en el interior de las sociedades actuales.

Ciertamente que en los países europeos tales condiciones han sido mitigadas por su misma tradición cultural y por el elevado desarrollo económico, concentrándose tal radiografía sobre todo en los países capitalistas subdesarrollados. De todos modos ese estilo de vida inauténtico que critican los filósofos, como un vivir porque sí en un mundo de apariencias y de engaños tiene como telón de fondo todos estos condicionamientos históricos y sociológicos. La masificación, la estandarización de los gustos, las ideas, las costumbres sólo son posibles dentro de este contexto.

La masificación como fenómeno cultural alude al papel decreciente de la individualidad ante el paso acelerado de una cultura estandarizada hecha realmente para multitudes. Es claro que no hay que confundir la democratización de las fuentes de la cultura, iniciada ya desde las revoluciones burguesas y ampliada en las de tipo socialista, con el proceso mercantil de una cultura calcada sobre las necesidades de la producción y la ganancia.

Por otra parte no se puede confundir masificación con masas organizadas, pues aunque las multitudes tengan comportamientos similares estudiados por la psicología de masas en nombre de un falso elitismo anacrónico, no podemos condenar el proceso popular que se gesta desde la toma de conciencia política y que busca precisamente que las grandes masas tengan derechos y oportunidades iguales en todos los campos, incluido el de la cultura.

1.2.2 El proceso de cosificación

Todas las situaciones en las que el hombre se ve reducido a ser un simple medio, un instrumento, cuando deja de ser él mismo y extraña sus propias cualidades en algo externo a él, cuando el hombre no puede ser libre por múltiples circunstancias producen el fenómeno que los filósofos llaman alienación.

Esta situación no siempre es consciente; de ahí que muchas veces sea necesario presionar paradójicamente para que se acceda a un mínimo de conciencia crítica sobre la propia situación, pues ésta sólo es vista en todos sus perfiles cuando la contrastamos con una cierta imagen global del hombre. Sólo desde un poder ser o desde un deber ser del hombre es posible detectar situaciones alienantes que desdicen de la condición humana o de los valores preconizados para la vida digna.

La alienación es un proceso complejo que puede abarcar todas las manifestaciones de la vida humana y enraizarse incluso en estructuras e instituciones. Nos referimos sólo a ciertos niveles que nos pueden indicar el grado de deshumanización incoado en el interior de nuestras relaciones diarias y que nos es tan familiar que algunas veces suponemos que con denunciar estas situaciones de por sí van a desaparecer.

En las relaciones de trabajo la humanidad del obrero se ve reducida al nivel de una cosa, de un instrumento que sólo tiene valor en la medida que produce y es ocasión de ganan-

cia. Entregado a la ingente labor de transformación de la naturaleza y produciendo las riquezas básicas de una nación, es sin embargo el obrero quien sufre las peores consecuencias de la deshumanización viviendo precariamente de un salario que ni siquiera alcanza a satisfacer sus necesidades elementales de productor.

Entregado a un **trabajo mecanizado**, el fruto de su esfuerzo se dispersa sobre un objeto que se le vuelve extraño y hostil, se convierte en una mercancía anónima que va a engrosar el esfuerzo colectivo que es apropiado por unos pocos que amasan sus fortunas a través del trabajo social de las grandes masas trabajadoras. El obrero mismo, no disponiendo más que de su fuerza física y mental, se convierte él mismo en una mercancía que se ofrece, se compra y se vende según las leyes inflexibles de la oferta y la demanda.

En el trabajo industrial, donde las condiciones de trabajo varían según la tecnificación de la empresa y según las reivindicaciones sociales obtenidas por los obreros tras largos años de luchas y de mártires, la deshumanización se presenta en formas más sutiles y refinadas. La dura competencia entre sí, los mecanismos de ascenso, las tácticas de presión y chantaje crean una atmósfera cotidiana de servilismo y maquiavelismo. Triunfa el más fuerte, el más astuto, el que tenga menos escrúpulos. A esto se suma un trabajo que dentro de los límites del aparato burocrático y dentro de una división impuesta de trabajo crea un ritmo monótono, mecánico, rutinario. Nada ansía más el empleado o el obrero que salir del horario de trabajo a fin de poder reencontrarse consigo mismo y con lo poco de humanidad que le queda.

El obrero paradójicamente se siente más humano fuera de la esfera del trabajo cuando está ejerciendo sus funciones más biológicas y vitales. Esto supone que no todo trabajo es de por sí humanizador, creador, fuente de felicidad y realización. Las condiciones de trabajo que no miren al obrero como un fin, como un sujeto de la producción, terminan esclavizándolo, animalizándolo. Pero cuando el fin de la producción es sólo la ganancia, cuando la empresa es unidad de lucha abierta o implícita entre capital y trabajo, éste mismo

se desvirtúa y termina oponiéndose a toda filosofía del trabajo que supone o afirma que el hombre se realiza y se humaniza en y a través del trabajo como ya lo entreveía Hegel.

En las relaciones humanas, que nunca se dan al margen de las del trabajo, se produce un fenómeno de distorsión pues los afectos, los sentimientos, se mezclan con intereses sociales y económicos llegando a constituir una red compleja de apariencias donde predominan la ostentación, el afán de poderío el exhibicionismo de las riquezas, los títulos, los linajes y los convencionalismos sociales de clase.

La relación con los demás estará entonces mediatizada por el interés, por la utilidad inmediata o futura que nos puedan deparar ciertas vinculaciones. Los otros son vistos como simples medios de ocasión para negocios, influencias, presiones..., en fin, poco nos va importando el otro en cuanto persona, en cuanto ser humano autónomo. Presionados por el ambiente **valoramos a los demás en función de su dinero y su poderío social**. Las amistades son entonces simples relaciones tácticas, que se tienen o se dejan al vaivén de las circunstancias. Impulsados por el imperativo de vivir bien como sea, de tener éxito, los otros se nos convierten en rivales, en enemigos que debemos combatir cuando las condiciones de la lucha así lo exijan. La posibilidad de eliminar a otros cuando nos estorban en este duro camino de tener éxito como sea (y sabemos que en la sociedad capitalista triunfar aun a costa de los demás es tener dinero), se plantea no sólo en los terrenos de los intereses económicos sino que atraviesa la lucha política de una manera radical.

La actitud maquiavélica se vuelve filosofía de la vida; si es necesario con respecto a un fin se emplearán todos los posibles medios disponibles. La hipocrecía, la apariencia, la exterioridad serán las virtudes eximias de una pantomima social que conocemos a diario en el trato del trabajo, en las grandes reuniones sociales, cocteles y discursos solemnes.

El resultado final de este proceso **deshumanizante** es un **hombre mediocre**, es un hombre realista que actúa sólo en función de los intereses inmediatos, es el hombre astuto que hace de la mentira una ocasión de ganancia, que hace de los demás un medio de explotación y chantaje, es el hombre práctico que se ríe y se burla de todo idealismo, es el hombre masa que vive de lo que se dice, se hace o se piensa.

1.2.3 El proceso de opresión

Para el contexto latinoamericano la deshumanización, la negación del hombre como fin, como persona lo constituye el proceso de opresión económica y política.

No podemos darnos nosotros el lujo de los europeos de tener angustia existencial, sino **angustia vital**, angustia producida por el nambre, la desnutrición, la mortalidad infantil, el desempleo, el analfabetismo, la insalubridad... y, como si fuera poco, el contexto de regímenes que acuden en su mayoría al esquema de las dictaduras de corte fascista a fin de mantener dicha situación a través de la persecución sistemática, la tortura, los genocidios colectivos, los escuadrones de la muerte...

Nunca antes en la historia se había visto una negación tan sistemática y tan colectiva del hombre. La situación es tal que la simple reivindicación burguesa de los derechos humanos es ya de por sí subversiva en algunos países latinoamericanos. El subdesarrollo visto desde el problema del hombre nos pone sin rodeos de una manera directa, franca, sin tapujos ni subterfugios, el enigma y la paradoja de un hombre que a pesar de vivir en pleno siglo XX, dentro del contexto de una sociedad industrial, atómica, espacial y cibernética, vive y trata a sus semejantes como en las épocas del esclavismo clásico. Cómo contrasta en América Latina la inmensa conciencia de dignidad del hombre preconizada por la revolución francesa con la situación abyecta de millones de hombres sometidos a la barbarie y la tortura de vivir peor que los animales. Ese hombre de carne y hueso, flaco y desvalido, mugroso y mal oliente, ese rostro triste y acompleja-

do, ese mestizo hijo de todas las razas y de nadie es para nosotros el hombre real, la materia prima de la que se nutre la reflexión filosófica. Desde el mundo de los pobres, desde "los condenados de la tierra", el hombre como problema es la filosofía primera de un pensamiento que no quiere ser ajeno a las condiciones concretas de los seres humanos. Todos los demás problemas por importantes que sean no tienen para nosotros **significado** si no es a través de la pregunta angustiosa del hombre latinoamericano: **Hombre, ¿de qué, para qué?**

"Ese mestizo hijo de todas las razas y de nadie"

1.3 EL HOMBRE, UN SER PARADOJICO Y COMPLEJO

1.3.1 El hombre, ser paradójico

El problema de la alienación que hemos analizado en el tema anterior nos pone de manifiesto una constante história que ningún pensador se atreve a negar y menos a soslayar cuando indaga sobre esa tremenda paradoja que es el hombre mismo: **se revela, en efecto, como capaz de lo mejor y de lo peor**, contradicción que afecta su estructura vital y que parece hasta ahora como intrínseca a su propia condición, antítesis que atraviesa la historia entera y que hunde sus raíces en el interior mismo del hombre a pesar de todos los cambios circunstanciales y estructurales.

La enorme ambigüedad de la condición humana ha sido pensada desde diferentes categorías (en términos cristianos corresponde al tema del pecado, en términos marxistas al problema de la alienación, etc.) y afecta todos los niveles de la manifestación cultural e histórica del hombre. **La ambigüedad** se manifiesta ya en la misma constitución ontológica del hombre como ser finito, contingente, sujeto de limitaciones y sin embargo con deseos y nostalgias de lo infinito, de lo trascendente; abarca sus relaciones con la naturaleza no siempre armoniosas tal como se evidencia en el problema ecológico, sus relaciones con los demás encubiertas por deseos de poder y de egoísmo, su psicología estructurada en una dinámica de fuerzas antagónicas de unificación y destrucción, su cotidianidad mezcla de insignificancia, mediocridad y momentos luminosos de solidaridad y plenitud, su cultura expresión de la enorme capacidad de creación y grandeza como podemos observarlo a través de las manifestaciones del arte, la religión, la filosofía, la ciencia... y a su vez los enormes

derroches de energía y enervación como se expresan en todos los niveles de represión, de despilfarro, de frustación de los instintos, los deseos de felicidad o la enorme complejidad del progreso atómico.

Quien dice ser humano, como lo expresaba Pascal, dice una mezcla de ángel y bestia, de racionalidad e irracionalidad, de materia y espíritu, de libertad y esclavitud, de egoísmo y amor, de ser y nada.

La historia es la mejor demostración de este carácter ambiguo del hombre si miramos su reverso: la historia del sufrimiento, del dolor, de la explotación de los grupos marginados de la sociedad. Incluso no han faltado historiadores y filósofos que ante tal espectáculo hayan vaticinado síntomas graves de decadencia de la raza humana o hayan elaborado filosofías de la historia cuyo ciclo va desde una eterna repetición de lo mismo (visiones cíclicas) al señalamiento de un ritmo vital necesario para toda civilización, que conocería y recorrería de un modo ineluctable las fases de desarrollo, apogeo y decadencia. No faltan evidentemente ante la historia del sufrimiento **las visiones nihilistas** que contrastan con el optimismo racional de ciertas épocas y doctrinas.

El espectáculo macabro de millones de seres que en la historia han sido utilizados o maltratados en tantas guerras y causas justas e injustas ciertamente no puede conducirnos a una visión trágica, sin salida de la historia y del hombre como futuro; pero es el espectro de un realismo que le da toda su hondura y simbolismo a la visión cristiana del hombre y de la historia.

En la vida diaria sentimos también el peso de esta "culpa original", la mala fe que ronda nuestras opciones y decisiones y que está a la base de la intencionalidad de nuestros actos.

En efecto, cuando decidimos lo hacemos frente a una imagen normativa de la vida y del hombre y en cierto modo cuando optamos por algo no lo hacemos sólo a título personal sino que nuestra elección involucra a los demás como afirmación

de una visión determinada de la realidad. Esta enorme responsabilidad de nuestros actos nos angustia más cuando sabemos que la intención consciente no basta para juzgar de la bondad o la maldad de nuestras resoluciones. Según Freud, detrás de los motivos aparentes, detrás de la fachada de la conducta visible del hombre se esconde todo un intrincado juego de móviles, deseos y pensamientos inconscientes que revelan el dinamismo último y real de nuestros actos. ¿Qué oscuros deseos, intenciones rodean el exterior de una conducta aparentemente bondadosa? Este enorme descubrimiento del inconsciente amplía entonces el alcance y la hondura de la ambigüedad humana sujeta a un terrible duelo donde primarán algún día las fuerzas de la integración o de la destrucción.

Si hacemos una retrospectiva de la historia del sufrimiento, el único progreso que observamos es una escalada cada vez más fría, sistemática y "científica" del exterminio. Desde los asesinatos rituales hasta los exterminios sin nombre de judíos en la segunda guerra mundial, desde las formas primitivas de lucha hasta la utilización de las bombas atómicas en el Japón, desde las armas primitivas de hueso y piedra hasta las sofisticadas armas utilizadas en la guerra del Viet-nam, todos esos grandes momentos de una antihistoria, **la deshumanización, son a su vez parte integrante y deben serlo de una explicación total, coherente del hombre aún en la elaboración más especulativa acerca de la naturaleza, origen y destino del hombre.**

1.3.2 El hombre, ser complejo

La evidencia más clara del problema del hombre, además de su ambigüedad estructural, reside en su **carácter de complejidad.** Ello se evidencia cuando examinamos las diversas tentativas por dar una caracterización fundamental del hombre, cuando se ha tratado de definirlo y adjudicarle por tanto una esencia, una naturaleza determinada.

Estas determinaciones esenciales consideradas en sí mis-

mas corresponden a realidades del hombre, pero resultan siempre unilaterales cuando en la discusión y comparación de las diferentes concepciones del hombre observamos que cada una de ellas por separado tiene razón en aquello que de particular afirman, pero que tomadas en forma global resultan apenas dimensiones de un ser que no se deja aprehender por uno solo de estos aspectos. **La complejidad del hombre, de su condición, de su estructura se muestra en las múltiples dimensiones que revela y por las cuales es al mismo tiempo, racional-irracional, instintivo, material, espiritual, temporal, trascendente.**

La racionalidad fue exaltada desde los griegos y tomada como punto diferenciante con respecto a las demás cosas, tradición que se mantiene en las escuelas racionalistas y que encuentra su punto más exaltante en la filosofía de Hegel, la caracterización del hombre como pensamiento, como conciencia, es un dato indudable irrefutable en cuanto es el medio de acceder reflejamente sobre sí y sobre la realidad entera y a la vez el órgano por excelencia de las grandes realizaciones ideológicas de la cultura; pero ese racionalismo absoluto que preconiza que todo lo real es racional y todo lo racional es real está en duda y en deuda con la historia del hombre sembrada de pasiones, deseos y una gran dosis de irracionalidad, que se manifiesta aun en las estructuras sociales y en la praxis política. Por lo demás los datos de la psicología actual tienden a considerar la conciencia como un nivel importante; pero lejos de exaltar su función, la consideran más bien como una actividad derivada de factores originarios de carácter no racional.

Otra tradición muy antigua exalta el aspecto instintivo, aquellos que nos hermana y nos iguala hasta cierto punto con el mundo de los animales. Desarrollada esta visión en filosofías diversas, se tiende a considerar la inteligencia como un simple instrumento de supervivencia o como un órgano que puede ser peligroso en la medida que ha significado su desarrollo una mutilación de la especie humana en su instrumental biológico e instintivo. La actual teoría de la evolución ha vuelto a revalidar **verdades parciales de este enfoque que también señala aspectos fundamentales de la vida humana**, pero que olvidan de todos modos el carácter irreductible del hombre con respecto al mundo animal y biológico por su textura cultural y espiritual.

En la tradición clásica de la filosofía moderna tales antítesis se renuevan bajo las formas de **materialismo y espiritualismo**, la afirmación del hombre como producto refinado de la evolución de la materia o la afirmación de la irreductibilidad del hombre como sujeto consciente y por tanto diferente a todos los demás seres materiales. **Afirmaciones nuevamente verdaderas tomadas por separado, pero falsas cuando se presentan como visiones globales, totales del hombre y la realidad.**

En el pensamiento moderno se **revalida hoy el acento de la historia, de la cultura, de la praxis,** y en función de estas dimensiones de intenta una vez más totalizar la esencia humana afirmando con carácter absoluto y totalizante aspectos de una realidad que no se deja captar por un simple esquema. El hombre como ser cultural, como historia es visto por algunos como la verdadera naturaleza del hombre, que estaría en contraposición con una supuesta esencia ahistórica, intemporal de la realidad humana, o el hombre visto sólo desde la acción, que supondría una explicación adecuada sin recurrir a dimensiones matafísicas o religiosas. Las actuales ciencias como la antropología cultural, la sociología estarían en la base de esta interpretación, que en último término pretende reducir al hombre a la medida de su historia y su acción. Y sin embargo, la dimensión trascendente constituye en el hombre no una ficción ilusoria alimentada sólo por la reflexión religiosa, sino una dimensión que incluso hunde sus raíces en la misma cultura y en toda la historia del hombre.

Esta riqueza de matices del hombre se muestra en forma palpable en la diversidad y el pluralismo cultural que en los diversos niveles (arte, religión, filosofía, ciencia) refleja esta inmensa capacidad de creación y manifestación.

Incluso podemos afirmar enfáticamente que la pérdida de una de estas manifestaciones sería o significaría

para la humanidad un empobrecimiento irremediable y **el mismo conocimiento del hombre que no puede adecuadamente hacerse sino a través de estas instancias culturales** sería totalmente imposible.

Esto no significa entonces la proclamación de un eclecticismo superficial, pues el intento de totalización será siempre inherente a toda filosofía;pero podemos entonces comprender la ardua labor teórica que supone sustentar con coherencia una visión del hombre, una antropología que le haga justicia a la inmensa riqueza y al carácter multidimensional de la condición humana.

a premio - apresa, apurar, obligar.
nóetico

1.4 DIMENSIONES DE LA PREGUNTA POR EL HOMBRE

La pregunta por el hombre en cuanto ser paradójico y complejo tiene una serie de implicaciones que no están explícitas en un interrogante abstracto sobre el mismo. Implicaciones que se constituyen a su vez en subproblemas de la antropología filosófica y que de alguna forma toda filosofía sobre el hombre trata de tematizar y responder.

Nos parece que la definición de Max Scheller incluye la mayoría de estos problemas cuando aborda una definición descriptiva de los contenidos de esta ciencia filosófica. "No hay problema filosófico cuya solución reclame nuestro tiempo con más peculiar apremio, que el problema de una antropología filosófica. Bajo esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la **esencia** y de la **estructura esencial** del hombre; de su relación con los reinos de la naturaleza inorgánico, vegetal, animal y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico-espiritual y social, y tanto de sus posibilidades esenciales como de sus realidades. En dicha ciencia hállanse contenidos el problema psicofísico del cuerpo y el alma, así como el problema noético-vital" (**La idea del hombre y de la historia**).

Un conocimiento del hombre actual debe tener en cuenta los datos valiosos que las ciencias naturales proporcionan sobre su pasado y su origen biológico en cuanto especie. Desde este punto de vista, **el problema del origen del hombre** se sitúa necesariamente desde la perspectiva de la **evolución.** Como afirmaba Teilhard de Chardin, la evolución ha dejado de ser una simple hipótesis para convertirse en la posibilidad de cualquier hipótesis seria sobre el pasado del hombre.

La pregunta por el hombre supone por tanto en primer lugar el problema de su **origen físico**, de sus raíces psicosomáticas, el pasado en cuanto materia prima **de un ser que hun-**

de sus raíces en la trama misma del universo, la materia y la vida. Los datos científicos de la evolución, que reúnen un arsenal de datos a partir de la arqueología, la etnología, la paleontología, la embriología comparada, desde la sistematización de Darwin (1859), han significado un viraje profundo en el conocimiento de los orígenes físicos del hombre en cuanto especie.

Pero este ámbito insustituible para la visión del hombre no es suficiente en la medida en que no contesta otros interrogantes que no son posibles de respuesta dentro del campo y el método puramente empírico y que no por eso dejan de ser trascendentales. En efecto, si consideramos los tres niveles de la evolución (el origen y desarrollo del cosmos, de la vida y de la conciencia), los datos científicos dan pie para diversas interpretaciones de carácter filosófico y que se refieren no a los procesos físicos de conformación de las cosas sino al fundamento mismo de esos procesos en cuanto tales.

La ciencia parte de los hechos, pero no le preocupa la existencia del hecho en cuanto tal; parte de la realidad, pero no le interesa la realidad en cuanto tal; se preocupa en el lenguaje filosófico de los entes, pero no del ser en cuanto tal. La ciencia parte del dato de la existencia de cosas, pero **no puede interrogarse sobre el por qué existen** precisamente cosas. Tal cometido compete a la metafísica y a ello se refiere Max Scheller cuando señala la importancia **del origen metafísico del hombre y su fundamento.** Por qué el ser y no la nada, decía Heidegger apuntando al problema fundamental de la filosofía y del pensamiento humano. La radicalidad de este interrogante se evidencia en que desde un punto de vista lógico antecede a cualquier otro interrogante y a cualquier determinación ulterior de las mismas ciencias.

La relación del hombre con el ser es una dimensión básica que determina su propia naturaleza y el sentido último de las afirmaciones sobre el hombre a su vez que señalan la irreductibilidad del tratamiento científico sobre el hombre

al cual puede analizar dentro de ciertos límites y horizontes sin que pueda darle una interpretación exhaustiva y adecuada.

En su condición concreta el hombre ya incluso biológicamente sólo se capta y se analiza como especie, como grupo, y desde el punto de vista de su expresión cultural sólo existe al interior de una sociedad y una cultura determinada. Esto significa que una visión individualista del hombre, que lo piensa incluso anterior a la sociedad, es ya hoy un anacronismo o una ilusión peligrosa. **El hombre vive necesariamente en cuanto ente social,** sin que ello signifique al ahogamiento de las potencialidades personales. **El hombre es un ser con otros y la implicación de sus problemas adquiere siempre una dimensión social, histórica.** No existiendo el individuo como una mónada, como una entidad autosuficiente, sino que en todos los niveles necesita de los demás la solución y el planteamiento de sus problemas básicos, lo es en el sentido de una colectividad. **La pregunta por el hombre es una pregunta por los otros,** por el hombre en cuanto totalidad, como especie y como historia.

La historia emerge entonces como la trama de una humanización creciente y compleja, y que nos plantea el problema de si la evolución y la cultura se orientan o no en el sentido de un progreso o de un retroceso. **¿Tiene la historia una finalidad? ¿Existe progreso en la historia o no? ¿Estas nociones son puramente subjetivas?** Unido a este problema existe otro que reviste interés para la antropología filosófica y **es la historia de la conciencia que el hombre ha tenido de sí a través del tiempo,** las diversas concepciones o imágenes del hombre a través de las distintas culturas.

Finalmente preguntarse por el hombre significa en su núcleo más personal contestar a la pregunta de si la vida tiene o no un sentido. Ciertamente que ya una visión determinada del hombre supone implicaciones prácticas en el quehacer del hombre (es muy distinto saberse creado por Dios o saberse simplemente un antropoide más desarrollado); pero la búsqueda de una respuesta al enigma que soy no es una búsqueda enteramente desinteresada, neutral. La filosofía actual cuestiona

las preguntas de sentido como pseudoproblemas o al menos se problematiza sobre un sentido determinado desde fuera por alguna instancia superior dándose una problematización desde el hombre solo, que sería la fuente única y originaria del sentido de todo tal como se postula en la filosofía de Nietzche o de Sartre.

En este sentido las preguntas sobre el hombre se manifiestan como cuestiones vitales, en cuanto atañen al hombre en su ser y su quehacer a modo de problemas que me afectan en su planteamiento y en su resolución y de problemas a los que no puedo sustraerme, pues soy un simple individuo perteneciente al torrente de la historia, de la cultura y de la especie humana. Preguntarme sobre la constitución interna de las estrellas puede darme la satisfacción o no de estar al día en los datos de la astronomía o la cosmología, pero aunque no sepa nada sobre el asunto en el fondo en nada me afecta como humano. Pero desconocerme en cuanto interrogante que soy, qué es el hombre, quién soy yo, afecta el núcleo más interno de mi situación y de mi condición en el mundo. **Si una verdad no lo es tal si en alguna manera no es una verdad para mí,** de igual modo sucede con la pregunta por el hombre; si en ella no me veo involucrado, su validez y autenticidad carecen de sentido y fundamento. **Si al preguntar por el hombre no me siento afectado vitalmente, entonces no he tomado en serio el problema de lo humano.** Y si a priori nadie tiene resuelto o escriturado el problema del enigma humano, en mi situación actual y aun frente al arsenal de datos de la ciencia me capto como un **misterio** y no sólo como un problema en el sentido que le asigna Gabriel Marcel. Misterio no como inconocible sino como conciencia de un camino que interroga por la hondura de su propio destino.

Misterio no como incognoscible sino como conciencia de un camino que interroga por la hondura de su propio destino

Futuro - Horizonte de la esperanza

1.5 SITUACIONALIDAD DE LA PREGUNTA Y DIVERSIDAD DE INTERPRETACIONES

Una de las características de nuestro tiempo es el marcado acento antropocéntrico que se coloca en la base del análisis de cualquier problema, en virtud de lo cual el valor absoluto del hombre se reivindica como exigencia de valor y de verdad. Incluso la mayoría de ateísmos se constituyen como humanismos, como instancias defensoras del hombre y su libertad.

Esta característica se une a otra derivada de la aguda percepción del hombre como ser situado, como ser histórico social. La historia no como algo exterior, no como un espacio de acción sino como la exteriorización misma de la esencia del hombre revalida la forma social como es percibida hoy la realidad. **La historicidad** que marca el hecho fundamental de que el hombre es tiempo, de que su ser es histórico como dimensión estructural, nos aleja hoy cada vez más del horizonte antropológico de Platón o en general de una realidad concebida sólo en la forma de esencias ya constituídas, a las cuales las realidades temporales no les afectarían ni en su ser ni en su quehacer.

La expresión heideggeriana del hombre como ser-en-el-mundo nos señala la ubicación actual de un distanciamiento del idealismo absoluto que pretendía captar al hombre en la realidad sola del pensamiento (Descartes) o el esquema platónico que implicaba una desvalorización del cuerpo y de la materialidad en general vistos más bien como obstáculos para la realización plena del hombre.

Tiempo y espacio en relacion con el hombre no deben ser concebidos en forma exterior como una entidad que se incrusta dentro de esas coordinadas, sino como estructuras que se despliegan en la medida que ellas mismas son realidades temporales que se desenvuelven en una unidad dialéctica (pasado, presente, futuro). Que el hombre sea histórico es la base misma de la historia como proceso y de la historiografía.

Historicidad: el hombre es tiempo, ser histórico
ser en el mundo
tpo y S = pasado, presente y futuro

En términos simples la conciencia histórica del hombre de nuestro tiempo nos señala que un conocimiento y una comprensión del hombre debe partir de la **constatación de su propio ser como historia y como cultura.** En cuanto tiempo, las dimensiones del **pasado, del presente y del futuro** son igualmente constitutivas de su propia naturaleza.

En efecto, el hombre en cuanto especie y en cuanto individuo es su pasado, que origina **una tradición,** en virtud de la cual nos hacemos solidarios de un patrimonio y de un destino común que nos integra en torrente de comunicación y dependencia insoslayables. Pero siempre de un pasado histórico, es decir que no eterniza situaciones, instituciones o sistemas de vida y pensamiento, sino que nuevas formas que asumen lo mejor de la tradición van gestando un proceso dinámico de búsqueda y de cambio. El pasado como decía Hegel se conserva en la medida en que se supera.

Pero el hombre es también su presente. En relación a esta situación la misma percepción y el estudio del pasado se hacen válidos cuando intentamos rastrear nuestros orígenes o las virtualidades de un dinamismo que por algún motivo no pudo realizarse, pero que de algún modo nos es significativo para nuestra situación presente. **Todo pasado es significativo cuando se interpreta y se asume desde la situación actual en vista a una mejor comprensión del hombre.**

Hoy más que nunca la dimensión del futuro es parte constitutiva de la misma historia y de las posibilidades del hombre en cuanto proyecto, en cuanto poder ser. El futuro es el campo abierto de las posibilidades, de aquello que puede ser también real a través de la práctica y la continua superación del hombre. Si antes el hombre añoraba y veía en el pasado lo mejor, lo perfecto, el paraíso perdido hoy por el contrario dichas expectaciones se sitúan en el porvenir, en lo realizable. La misma liberación se fundamenta en dicha visión del futuro, pues la esperanza y la utopía son fuertes en la medida que relativizan el pasado y nos desinstalan de un presente muchas veces estático. Esta énfasis hacia adelante se hace más claro con la visión dinámica de la teoría de la evolución que comprende al hombre como un proceso que se

hombre proyecto - poder ser
futuro . posibilidades

enraíza desde lo material en el pasado, que se hace consciente hoy en la historia y que se proyecta hacia el futuro en un horizonte de infinitas posibilidades tal como lo enfatiza Teilhard de Chardin.

Para el hombre latinoamericano esa historia, esa cultura se sitúa en el horizonte de la dependencia y de la alienación, pero a su vez en la tarea de un mundo nuevo y distinto. Somos parte de un pasado que nos instaló al lado de la opresión y la negación de nuestras raíces, pero que de todos modos nos ligó al mundo y a la cultura occidental dejándonos desde entonces el problema de nuestra **identidad cultural.** Identidad que se esboza como mestizaje étnico y cultural, pues aunque somos parte de la cultura europea no lo somos totalmente del mismo modo que no somos totalmente indígenas. Híbrido por tanto lleno de complejos, cualidades, defectos, ambigüedades y grandes posibilidades que nunca han podido cristializarse en una forma cultural enteramente original, dadas las mismas condiciones políticas y económicas de subdesarrollo.

Situado en un **presente crítico,** el hombre latinoamericano sufre la crisis que señala la historia de una profunda transformación sociocultural y sociopolítica, intensificada por la agudización de los problemas políticos. Inmerso en la tarea de la justicia, se ve afectado a su vez por las fuerzas que le niegan su derecho a existir dignamente y como especificidad cultural.

Y frente a esta situación de alienación emerge con mayor fuerza la conciencia irrefrenable de una libertad que se expresa en términos históricos y materiales como la búsqueda de condiciones y estructuras humanizantes que permitan la realización del hombre como fin. Por eso para nosotros el futuro es visto como el horizonte de la esperanza, como la alternativa para crear un mundo nuevo, un hombre nuevo libre de la explotación y la manipulación.

Pan y libertad son los símbolos de una pregunta situada, de una búsqueda del hombre como problema, de una tarea que empeña a cientos de generaciones y que se constituyen en el

punto de partida de una antropología en perspectiva latinoamericana.

Es finalmente parte del problema del hombre la ineludible fragmentación de interpretaciones sobre su propia constitución, sobre su visión como pasado, como presente y futuro, en fin como desciframiento de su condición y naturaleza, tal como lo vemos claramente a través de la historia del pensamiento antropológico o en las diversas tipologías diseñadas para caracterizar los componentes fundamentales del hombre. En la tercera unidad se da un ejemplo sintético de diversas interpretaciones sobre el hombre, cada una con presupuestos diferentes que señalan a su vez los rumbos diversos que le asignan el hombre y su situación dentro de la historia y el cosmos.

Independientemente de la forma de aglutinar las diversas visiones del hombre desde el pensamiento griego hasta la filosofía actual, un hecho está a la base de dicho pluralismo: **la estructura compleja, polifacética del hombre es en el fondo la base de posibles enfoques divergentes en la medida que se resaltan aspectos parciales, unilaterales de la vida humana,** cada uno de los cuales es hasta cierto punto verdadero tomado aisladamente pero falso cuando pretende presentarse como una totalización de su estructura compleja. Podemos entender al hombre en cuanto pensamiento, en cuanto ser instintivo, en cuanto ser práctico-transformador, en cuanto ser simbólico. Sin embargo, se hace necesario un esfuerzo sintetizador que en forma coherente aglutine estas múltiples dimensiones. El siglo veinte conoce diversas antropologías no fácilmente conciliables y hasta imposibles de armonizar cuando se trata de definir el carácter esencial del hombre en torno a su destino puramente histórico o trascendente, tal como sucede en el enfrentamiento de la visión marxista con respecto a la visión cristiana.

Esta problemática, sin embargo, posibilita el diálogo, el debate, la controversia, y puede generar en muchos casos un acercamiento en torno a ciertos problemas tratados en forma interdisciplinaria en un esfuerzo real de diálogo, **pues**

en definitiva ni las ciencias solas ni las filosofías solas, cada una en su insularidad, podrán captar la riqueza, la paradoja y el misterio de la especie humana.

Insularidad: perteneciente a una isla

BIBLIOGRAFIA

FRONDISI, Risieri, **Introducción a los problemas fundamentales del hombre.** FCE, México, 1977.

FROMM, Erich, **La sociedad industrial contemporánea.** Siglo XXI, México, 1970.

GURMENDEZ, Carlos, **El secreto de la alienación.** Península, Barcelona, 1967.

GURZ, André, **Historia y enajenación.** FCE, México, 1969.

MARCEL, Gabriel, **Filosofía para un tiempo de crisis.** Guadarrama, Madrid, 1971.

ORTEGA Y GASSET, José, **La rebelión de las masas.** Rev. de Occidente, Madrid, 1933.

PAPPENHEIM, Fritz, **La enajenación del hombre.** Era, México, 1967.

PASCAL, Blas, **Pensamientos.** Aguilar, Madrid, 1963.

SCHELLER, Max, **La idea del hombre y la historia.** Pléyade, Buenos Aires, 1978.

TEILHARD De Chardin, Pierre, **El porvenir del hombre.** Taurus, Madrid, 1968.

EJERCICIO DE AUTOEVALUACION

Coloque una V o una F delante de cada proposición según sea verdadera o falsa.

1. F La pluralidad de antropologías es un obstáculo serio para el conocimiento objetivo y seguro del hombre y su naturaleza.

2. V Según Max Scheller la misión fundamental de la antropología filosófica es conocer la estructura esencial del hombre.

3. F El hombre en la vida diaria inmerso en sus cosas concretas puede siempre y en forma absoluta escaparse a los grandes interrogantes vitales de la vida.

4. V La pregunta por el hombre implica la cuestión de la historia, del sentido de la vida, del horizonte de los demás.

5. F La pregunta por el hombre se sitúa sólo en el orden teórico en cuanto indagación analítica por su esencia.

6. F El tiempo es considerado con respecto a la esencia humana un elemento externo que le señala sólo el lapso de su duración.

7. F Una visión del hombre es fundamentalmente una interpretación de su pasado, de sus orígenes radicales.

8. V La ambigüedad del hombre y de la historia confirman de algún modo la profundidad y el simbolismo de la visión cristiana de la historia.

9. F La diversidad de interpretaciones del hombre tiene como causa fundamental la posibilidad de errores y desviaciones cuando se investiga sobre su destino y

naturaleza.

10. F Una antropología filosófica no debe tener en cuenta los hechos reales de la historia humana y sus vicisitudes, sino dedicarse más bien a sus determinaciones esenciales a través del análisis puramente teórico.

Nota: Al final del libro encuentra las respuestas correctas.

U N I D A D   S E G U N D A

RESPUESTAS A LA PREGUNTA POR EL HOMBRE
EL PROBLEMA DE LAS COSMOVISIONES

Luis José González Alvarez

T E M A S

2.1 La cosmovisión religiosa

2.2 La cosmovisión científica

2.3 La cosmovisión filosófica

2.4 Relación entre las diferentes cosmovisiones y su integración antropológica.

OBJETIVOS ESPECIFICOS

1. Identificar las principales características del mito y la religión en cuanto forma de cosmovisión.
2. Identificar las principales características del conocimiento científico y el valor de sus postulados.
3. Identificar las principales características de la filosofía y el alcance de sus afirmaciones.
4. Distinguir la antropología filosófica de la antropología física y de la cultural.

Problemática

En la unidad anterior hemos reflexionado sobre el sentido de las preguntas por el hombre. A dichas preguntas se han dado respuestas muy diferentes, a veces incluso contrapuestas y contradictorias. Así vemos, por ejemplo, que a la pregunta por el origen del hombre nos responden diciendo que fue creada directamente por Dios una primera pareja y que de ella descendemos todos; otros afirman que el género humano ha surgido por evolución a partir de los simios. De igual modo, a la pregunta por el destino final de nuestras vidas, unos responden que es el mismo de todos los seres vivos, la muerte y la reducción al polvo, mientras otros sistienen que esta vida temporal no es sino la preparación de la vida definitiva y eterna, que comienza después de la muerte. Lo mismo sucede con las preguntas sobre la racionalidad, el sufrimiento, la libertad, la espiritualidad, etc.

Este hecho de las diferentes respuestas que se dan a una misma pregunta, es el tema que nos preocupa en la presente unidad. Desde los orígenes de la humanidad se han dado distintas formas de entender la realidad de los seres que rodean al hombre y a la realidad del hombre mismo; es decir, se han dado diferentes interpretaciones de la realidad, del mundo. Esta diversidad resulta evidente si comparamos culturas muy distantes en el espacio y en el tiempo. Existen grandes diferencias entre el pensamiento del hombre contemporáneo y el del hombre antiguo. Con el correr del tiempo las nuevas generaciones han ido haciendo descubrimientos que les han permitido conocer nuevas facetas de la realidad y cambiar su visión del mundo. Las mismas diferencias entre pueblos antiguos y modernos se dan también entre pueblos con diferente nivel de civilización que viven en la misma época. Esto es claro si comparamos la forma de pensar de las tribus aisladas que existen en nuestro país, con la de los habitantes de las grandes ciudades.

En un sentido amplio, podemos decir que cada pueblo, e incluso cada individuo, posee su propia forma de entender

el mundo, su cosmovisión. En este sentido, entendemos por **cosmovisión** la idea global que el hombre se forma del mundo en que vive, la cual le permite dar razón de sí mismo y de cada uno de los seres que integran su mundo. Sin embargo, el término cosmovisión posee otro significado más estricto, que es al que aquí nos referimos. Entendemos por él aquella forma estructurada de conocer y comprender la realidad total en que predomina una determinada actividad psíquica y una especial actitud vital. Existen algunas formas estructuradas de cosmovisión que trascienden las diferencias culturales de los pueblos. Estas son la **religión**, la **ciencia** y la **filosofía.** Los planteamientos sobre el problema del hombre resultan diferentes desde cada una de ellas. Cada una posee su forma propia de responder a los grandes interrogantes que le preocupan al hombre.

Para la religión existe un hecho básico: el hombre mantiene una relación de dependencia con seres sobrenaturales, que configuran el ámbito de la divinidad. En el mundo de lo divino, al cual sólo tenemos acceso por la fe, encuentran su respuesta los interrogantes fundamentales del hombre. La ciencia, por su parte, se centra en la experimentación, busca la objetividad. Carecen de interés para ella las explicaciones que no puedan ser comprobadas con todo el rigor de sus propios métodos. Finalmente, la filosofía pretende encontrar el sentido que tienen los seres para el hombre, apoyándose en la razón.

A veces los planteamientos de estos tres modelos cosmovisivos están de acuerdo o se complementan. Pero muchas veces se oponen, sin que resulte posible poner de acuerdo a los defensores de uno y otro. Se hace necesario, por tanto, conocer las características de cada una de estas cosmovisiones, para poder valorar y utilizar los innumerables datos sobre el hombre, que hoy encontramos en los libros y en los modernos medios de comunicación. Después nos resultará fácil calibrar el sentido y el alcance de cada afirmación sobre el ser del hombre y sus problemas.

2.1 COSMOVISION RELIGIOSA

La primera forma de cosmovisión estructurada que el hombre ha tenido y que ha permanecido hasta nuestros días es la cosmovisión religiosa. Está basada en las creencias "míticas" o "reveladas", que, si bien son distintas, desempeñan la misma función de criterios de verdad y de interpretación de la realidad total en la vida del hombre religioso. Antes de describir el fenómeno de la religión, y como paso previo para ello, debemos entender lo que es el pensamiento mítico, el mito.

2.1.1 Características y funciones del mito

La palabra **mito,** de origen griego, tiene un significado muy amplio. Al principio, por ejemplo en Homero, significa simplemente palabra o discurso. Más tarde se utiliza con el sentido de fábula o narración maravillosa. Así llega a designar lo mismo una "historia", ya sea profana o religiosa, que la peripecia de una tragedia, el enredo de una comedia o el tema de una fábula. Sin embargo, su significado más común, y el que predomina, es el de narración de hechos extraordinarios, en que intervienen dioses o seres superiores al hombre.

Hoy día, en el lenguaje corriente, mito significa ficción, mentira o ilusión, aquello que no puede existir en la realidad. Este significado es fruto de una degradación histórica, iniciada entre los griegos, quienes a partir de Jenófanes el primero en criticar y rechazar las mitologías de Homero y Hesíodo, vaciaron al mito de todo valor religioso o metafísico, y proseguida por los judeocristianos para quienes todo lo no declarado válido por la Biblia era mentira o ilusión.

Nada hay más erróneo, sin embargo, que concebir el mito, históricamente hablando, como una creencia ilusoria y falsa. Las sociedades primitivas en que el mito se conserva aún vivo distinguen cuidadosamente los mitos, que para ellos son "his-

torias verdaderas", de las fábulas y los cuentos, que son tenidas por "historias falsas". De ahí que aquéllos no puedan ser recitados en cualquier parte ni de cualquier forma, y que incluso en algunos pueblos estén reservados a los iniciados; lo que no sucede con los cuentos. El mito es para el hombre arcaico un asunto de la mayor importancia porque le concierne en lo más profundo de su ser, le da razón de su existencia y le define el sentido de todas las cosas que le rodean y de su propia vida.

Estamos acostumbrados a concebir el mito como la forma de expresión de una mentalidad primitiva, mística y confusa. Lo cual también es erróneo. En la vida primitiva existe una esfera sagrada y otra profana. Entre ellas no se da confusión. El conocimiento racional tiene su campo propio, en el que no se inmiscuye la magia. El hombre primitivo sólo acude al poder mágico cuando siente agotarse los recursos de sus posibilidades naturales. Y, en este caso, es consciente de estar pisando otro terreno, el de lo sobrenatural.

El mito no es algo teórico, y por tanto no puede encasillarse dentro de nuestros esquemas lógicos. Si es que tiene alguna lógica, ésta resulta inaprehensible para nuestras concepciones de la verdad empírica o científica. Sin embargo, la filosofía sabe que el mito tiene un "sentido", una "inteligibilidad" y una "dinámica" propia.

Profundizando un poco más, diríamos que el mito ofrece dos facetas distintas. Cuando nos acercamos a él con nuestra mentalidad moderna de tipo científico, únicamente nos interesamos por su faceta "conceptual", es decir, por su contenido de ideas manifiestas. Pero olvidamos otra faceta clave, la "perceptual". El mito tiene su propio modo de percibir la realidad. No es una percepción objetiva, analítica, universal como la científica; es natural, espontánea, vivencial. El mundo del mito es "dramático"; todo fenómeno natural manifiesta un juego de fuerzas, una colisión de poderes en pugna. La percepción mítica aparece impregnada de cualidades emotivas: alegría, dolor, angustia, excitación, paz, exaltación o postración. Es imposible hablar de las cosas como algo neutro, de una materia muerta o indiferente. Las cosas están

emotivamente animadas: son benéficas o maléficas, familiares o extrañas, amigables u hostiles, fascinantes o repelentes. Lo cual no quiere decir que esto sea exclusivo del hombre primitivo. Esta forma de percepción se sigue dando en el hombre culto. Si debido a la ciencia sus datos han perdido todo valor objetivo o cosmológico, no han perdido sin embargo su valor antropológico.

La estructura "conceptual" también es fuertemente vital. El mito no constituye un "sistema de credos dogmáticos y abstractos", como podría parecer. Su contenido viene esencialmente dado por acciones, y no por imágenes o representaciones. Lo ritual, que simboliza y actualiza la acción original es anterior a lo dogmático, tanto en sentido histórico como psicológico. El hombre primitivo se expresa de modo concreto, con acciones, no por medio de símbolos o fórmulas abstractas. Y esto porque su visión de la vida es sintética, no analítica: no está dividida y subdividida, sino que es sentida como un todo sin escisión. La naturaleza no es para el hombre primitivo un mero objeto, ni de conocimiento, ni de utilidad. Su relación con la naturaleza no es ni teórica ni pragmática; es "simpática", es decir, afectiva, de comunidad de sentimientos, casi amistosa. Aunque capta las diferencias empíricas de las cosas, en su cosmovisión todas estas diferencias se hallan superadas por un sentimiento más fuerte, el de una **solidaridad** profunda, fundamental e indeleble con la vida total, que absorbe la diversidad de sus formas singulares. Donde más se acentúa este sentido de consanguinidad entre todas las formas de vida es en las concepciones totémicas.

Si queremos precisar sistemáticamente las peculiaridades del mito, podemos destacar las siguientes características:

1ª. El mito es una **historia sagrada.** Los personajes de los mitos son seres sobrenaturales que han actuado de modo maravilloso en el tiempo especial de los "orígenes". El mito describe la irrupción de lo sagrado en el mundo; y es esta irrupción lo que realmente fundamenta al mundo.

2ª. Es una **historia "verdadera".** Es verdadera porque se refiere a realidades y expresa o conceptualiza una vivencia

concreta. El mito proclama la aparición de una nueva "situación" cósmica o de un acontecimiento original. Sólo habla de realidades, de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente. Para el no-creyente estas "realidades" son irreales, falsas. Pero ello es debido a que no capta las manifestaciones sobrenaturales, a que no se mueve en el terreno de lo "sobre-natural". Lo sagrado constituye para el hombre religioso lo real y verdadero por excelencia.

3ª. Es la **historia de una creación.** Narra siempre la aparición de una realidad nueva. Además, por ser esta creación obra divina, afirma una irrupción de energía creadora en el mundo. Toda creación es una explosión, un desbordamiento de energía divina que perfecciona al mundo.

4ª. Es una **historia ejemplar.** El mito establece los modelos de toda actividad humana importante: ritos, alimentación, sexualidad, trabajo, etc. Al referir una plenitud de ser operante, se erige en paradigma o modelo del obrar humano. El hombre alcanza la perfección de su vida siguiendo la enseñanza de los mitos, imitando el vivir de los seres superiores.

5ª. Es una **historia que confiere poder.** Al conocer, por el mito, el "origen" de las cosas, se las puede dominar y manipular a voluntad. Conocer el origen de una enfermedad, de una planta, de un animal, etc., significa adquirir un poder mágico sobre ellos. Porque se trata no de un conocimiento "exterior", "abstracto", "objetivo", sino de un conocimiento "vivido" ritualmente. El conocimiento de la historia mítica es esotético, tanto por permanecer secreto y transmitirse mediante una iniciación, como por ir acompañado de un poder mágico-religioso.

6ª. Es una **historia vivencial.** El mito es algo que se vive. Uno se siente dominado por el poder sagrado que exalta los acontecimientos rememorados y reactualizados. Esta vivencia de los mitos constituye una experiencia "religiosa" extra-ordinaria, un salto del tiempo cronológico al tiempo primordial en que tiene lugar el acontecimiento mítico. El tiempo de los orígenes es un tiempo "fuerte", transido de la fuerza creadora de los dioses, y el tiempo final, la escatología, tiene un carácter de plenitud, de realización total. Al recitar el mito uno se integra a ese tiempo grandioso, se hace "contemporáneo" de los acontecimientos evocados, comparte la presencia de los dioses.

Todas estas características nos manifiestan las funciones que el mito desempeña en la vida de cada hombre. Pero, además, el mito desempeña una función social de suma importancia. En primer lugar, interpreta el orden y sentido de la naturaleza. El hombre sumergido en una cosmovisión mítica vive en un mundo "abierto", aunque "cifrado" y misterioso; en un mundo que le "habla", aunque para comprender ese lenguaje deba descifrar los símbolos del mito. Por medio de los mitos astrales, por ejemplo, el hombre penetra en la misteriosa solidaridad entre nacimiento, muerte y resurrección, sexualidad y fertilidad, lluvia y vegetación, etc. El mundo pasa del caos al orden y se revela como un "cosmos" (orden) viviente, expresivo, como un "lenguaje". El mito revela por quién, cómo, por qué, cuándo y en qué circunstancias fueron hechas las cosas. Y todas estas revelaciones conforman una "historia sagrada" que compromete al hombre directamente. Es decir, el hombre termina entendiéndose como el personaje central dentro del gran drama universal.

Del mismo modo como ordena las relaciones cosmológicas rescatándolas del caos, el mito reglamenta también las relaciones entre los dioses y los hombres y las relaciones entre los miembros de cada una de estas sociedades. De ahí que cada mitología constituya no sólo un tratado de cosmología, sino también y sobre todo de sociología política. El mito expresa perfectamente la personalidad del grupo que lo cree, sus virtudes y defectos, sus ideales. Es por ello una imagen viva y vitalizadora del grupo.

Pero el mito, como hemos dicho antes, es algo así como una expresión en clave y hay que estar en el secreto de esa clave para poder descifrar su mensaje profundo. Por esta razón no podemos enfrentarnos a los "mitos" con superficialidad y ligereza. Debemos hacer un esfuerzo serio y constante para romper el ropaje alegórico y fantástico con el que se disfrazan. Debemos tener la honradez y la sinceridad suficientes

ontofanía
hierofanía

para admitir nuestra limitación y nuestro desconocimiento del sentido profundo y trascendental de los mitos.

2.1.2 La religión

El mito, así entendido, constituye el núcleo de la vida religiosa. La religión es un intento de captar míticamente la vida en su unidad y en su totalidad. La naturaleza nunca es exclusivamente "natural" para el hombre religioso; siempre está penetrada por un valor sagrado divino, "sobre-natural". El cosmos, como ya hemos dicho, es en su totalidad un organismo **real, vivo y sagrado.** Hierofanía y ontofanía se implican en el pensamiento religioso. El orden real y material es distinto del orden religioso, pero nunca es diferente para el hombre con sentido religioso. La vida del hombre religioso no es simplemente humana, es también "cósmica"; es "existencia abierta" al mundo. El hombre religioso en su vivir nunca está solo. Para comprender el fenómeno de la religión hay que tener en cuenta que, al lado de sus manifestaciones exteriores (instituciones, ritos, doctrinas), posee una dimensión de interioridad (fé, vivencia, mística, etc.), captable únicamente en la vivencia o experiencia religiosa.

En un plan puramente científico, el hecho religioso puede ser abordado desde ángulos diferentes, que dan lugar a las distintas ciencias de la religión. Entre ellas podemos destacar la historia de las religiones, que estudia el surgimiento y desarrollo de una religión en el espacio y en el tiempo; la fenomenología de la religión, que la estudia a partir de sus manifestaciones externas, de sus formas, de sus estructuras; la psicología de la religión, que analiza los factores psíquicos operantes en la conducta religiosa, la sociología de la religión, dedicada al estudio de las formas socioculturales que presenta determinado grupo religioso. Al lado de estos campos de investigación se encuentra, como integrándolos a todos, la filosofía de la religión, que se pregunta por el qué y el por qué del hecho religioso. Intenta descubrir la esencia de la religión. Tiene por objeto no el fenómeno en cuanto tal, sino el contenido del fenómeno (distinto del contenido de la religión misma, cuyo estudio pertenece a la teología).

En muchas momentos, a lo largo de la historia, se ha querido ver en la religión una justificación de determinadas situaciones, de orden social o político por ejemplo. Cuando estas situaciones son claramente injustas, inhumanas o acientíficas, se vuelven motivo de descrédito y hasta de negación de la religión. No es culpa de la religión, sino del uso y del abuso que se hace de la misma. Los "credos" y las concepciones religiosas, corren el riesgo, como otras actitudes humanas, de ser manipuladas por poderes o grupos de presión, con el fin de lograr determinados objetivos. Esta situación de manipulación religiosa sí se ha dado y repetido a lo largo de la historia, y aún en nuestros días no estamos exentos de ella.

Cuál haya sido el origen de la religión es una pregunta a la que se han dado diversas respuestas, ninguna de las cuales satisface a todos. Las limitaciones del hombre, su temor a lo desconocido, el fetichismo, el culto a los antepasados, el animismo, el totemismo, son otras tantas explicaciones del origen de la religión. El positivismo y el materialismo, con Comte y Marx, respectivamente,tienen su propio concepto del origen de la religión.

También se han dado diferentes definiciones de la religión, unas que acentúan su aspecto creencial, otras el sentimental y otras el ritual. Cada día son más lo que la definen en sentido amplio como una reacción vital frente a las realidades trascendentales que poseen un cierto poder misterioso sobre el hombre. La dificultad para dar una definición precisa y universal radica en la gran variedad de formas religiosas existentes.

La actitud cosmovisiva de índole religiosa que hay en el hombre le permite estructurar sus relaciones con el mundo sobre creencias, sentimientos y prácticas que le confieren un sentido interesante a su vida. El mecanismo fundamental de este tipo de cosmovisión es la fe. El hombre acepta un

conjunto de "verdades" que lo sitúan en el orden de lo sobrenatural. Puede someterlas o no a juicio racional, y tendrá así una fe razonada o una fe ciega. Pero, de todos modos, su vida se asienta sobre una plataforma que le confiere sentido, seguridad y valor.

2.2 COSMOVISION CIENTIFICA

En los últimos siglos ha venido cobrando extraordinario auge, hasta terminar por imponerse, otra forma de conocer el mundo: la ciencia. Lo "científico" se ha constituido, casi de un modo mítico, en el único criterio de verdad válido para el hombre moderno. Los descubrimientos científicos nos dejan extasiados como si se tratase de los primeros frutos ansiados del "árbol de la vida". Los mitos, dogmas y creencias se tambalean y se desmoronan estrepitosamente al paso arrollador del saber científico. Es necesario, pues, conocer lo que es la ciencia para asignarle el puesto adecuado en la construcción de nuestras imágenes del mundo.

2.2.1 Características y origen de la ciencia

El contenido del término **ciencia** es muy amplio y a veces resulta ambiguo. Se entiende por ciencia un tipo de investigación. También, un modo o procedimiento para responder a preguntas y resolver problemas mediante técnicas desarrolladas. Además ciencia es el cuerpo de conocimientos adquiridos y sistematizados por tales técnicas. Desde Aristóteles, que la entendía como el conocimiento cierto de las cosas por sus causas y principios, hasta nuestros días se han dado de ella diversos tipos de definición. Comúnmente hoy se entiende por ciencia un conjunto de conocimientos objetivos metódicamente fundados y sistemáticamente organizados respecto a determinada esfera de objetos o fenómenos.

El tipo de conocimientos que alcanza la ciencia posee dos rasgos esenciales: la **racionalidad** y la **objetividad.**

ARISTOTELES => CIENCIA = Conocimiento y causas y principios

Conocimiento racional significa que está formado por conceptos, juicios y raciocinios, no por sentimientos, creencias o imágenes; que las ideas se combinan de acuerdo a reglas lógicas para producir nuevas ideas (inferencia deductiva e inductiva), y que esas ideas se ordenan en sistemas o conjuntos de proposiciones denominadas teorías. Por conocimiento objetivo entendemos el que concuerda con bastante exactitud con el objetivo, es decir, que se acerca a la verdad fáctica por verificar la adaptación de las ideas a los hechos mediante el control y la reproducción (observación y experimento).

Podemos resumir en los siguientes puntos las principales características del conocimiento científico:

1a. **Es fáctico:** parte de los hechos y retorna a ellos.

2a. **Trasciende los hechos:** no se limita a su observación, sino que los selecciona, los racionaliza y los conceptualiza.

3a. **Es especializado:** el método científico se diversifica de acuerdo a los asuntos de análisis.

4a. **Es analítico:** la investigación científica divide y distingue los problemas, descompone todo en sus elementos. Aunque no descarta las síntesis, sólo les da valor cuando provienen de un análisis.

5a. **Es claro y preciso:** sus problemas son bien definidos y sus resultados claros.

6a. **Es comunicable:** es capaz de informar, y lo pretende, a cualquiera que posea un adiestramiento mínimo para entenderlo.

7a. **Es verificable:** se somete al examen de la experiencia, a la experimentación controlada.

8a. **Es metódico:** responde a un plan de investigación previamente elaborado de acuerdo a conocimientos anteriores.

9a. **Es sistemático:** no es un conglomerado de afirmaciones inconexas, sino un sistema de ideas en interconexión lógica.

10a. **Es general:** le interesan los hechos singulares no en cuanto singulares, sino en cuanto puedan pertenecer a una clase o a una ley general.

11a. **Es legal:** le interesa el descubrimiento de leyes, naturales y sociales, y su aplicación.

12a. **Es explicativo:** intenta responder los porqués de la ocurrencia de los hechos; sin conformarse con la simple descripción. Explica los hechos en términos de leyes y las leyes en términos de principios.

13a. **Es predictivo:** partiendo de los hechos de experiencia, los trasciende imaginando cómo pudo ser el pasado y adelantando cómo podrá ser el futuro.

14a. **Es abierto:** no acepta a priori barreras que puedan limitarlo.

15a. **Es útil:** por su objetividad resulta eficaz para el descubrimiento de herramientas al servicio de la vida humana.

Todas estas características resultan más que suficientes para captar las diferencias de la ciencia con relación al sentido común y a la religión. La ciencia se interesa únicamente por conocimientos concretos, precisos. No admite la suposición si no es como simple sospecha hipotética que debe ser investigada. No admite conclusiones aparentemente convincentes sin someterlas al rigor de la verificación. Ni se resigna a aceptar verdades basadas sólo en una afirmación de autoridad o testimonio.

Los orígenes de la ciencia se hallan envueltos en la oscuridad debido a la carencia de datos. Sin duda la ciencia ha sido fruto de muchos esfuerzos en épocas prehistóricas por resolver los problemas prácticos de la vida. Las exigencias del vivir cotidiano llevaron al hombre al descubrimiento de algunas técnicas: de la piedra, del color, del fuego, de la iluminación, de la construcción, etc. Así fueron acumulándose los primeros descubrimientos de botánica y zoología, de arquitectura, de transporte, que culminaron en los primeros adelantos de la prehistoria: el trabajo de los metales y el uso de la rueda. También contribuyeron al surgimiento de la ciencia las exigencias impuestas por factores imprevisibles, como la enfermedad, los cambios atmosféricos, la es-

casez de alimentos, que era necesario superar. Y sin duda el intercambio cultural entre pueblos con diferente cultura y diferentes cosmovisiones jugó un papel clave al hacer cristalizar muchos mitos y prácticas mágicas en conocimientos de carácter universalista. En todo este proceso lento, la escritura constituyó un aporte de primer orden.

No debemos olvidar que ya en plena historia, unos siglos antes de Cristo, no existía una frontera clara entre los conocimientos científicos, los míticos y los filosóficos. Esta era, por ejemplo, la situación entre los griegos al iniciarse el gran desarrollo de la filosofía. Las cosmologías eran, en último término, teologías. Los fenómenos más regulares, perfectos y misteriosos eran cargados de sentido divino o, al menos, relacionados con la divinidad. La ciencia moderna sólo pudo nacer una vez aceptado que son las mismas leyes naturales las que dan cuenta de los fenómenos celestes y terrestres. Pero para ello fue necesario destituir a los astros de su rango divino, obra realizada por la teología cristiana. En realidad la chispa que prendió el gran fuego de la ciencia moderna fue la desacralización cósmica, surgida del choque entre la teología del cristianismo y las mitologías paganas.

Ahora bien, si prescindimos de los orígenes históricos, para descubrir lo que en el hombre origina el fenómeno de la ciencia, hemos de fijarlo en la necesidad de hallar explicaciones fácticamente controlables y universalmente válidas. Ambas cosas son las que determinan y constituyen a la ciencia como visión del mundo distinta de la religión, de la filosofía y del arte.

Según esto, el objetivo del saber científico consiste en la organización y la clasificación de los conocimientos de acuerdo a principios explicativos. La ciencia trata de descubrir y formular en términos generales las condiciones determinantes en que ocurren los sucesos experimentales. Y estas condiciones se enuncian por medio de las explicaciones, denominadas científicas. El objetivo distintivo de la empresa científica consiste, pues, en alcanzar explicaciones sistemáticas sustentadas con objetividad.

2.2.2 Valoración de la ciencia

La ciencia ha aportado muchos frutos positivos a la humanidad. Los grandes avances tecnológicos, el conocimiento de las condiciones fundamentales que determinan la aparición de diferentes tipos de sucesos, la liberación de temores opresivos y costumbres perjudiciales, el desarrollo de hábitos intelectuales en la mayor parte de las personas para fundamentar críticamente las creencias tradicionales, son sólo algunos de sus más importantes frutos.

Sin embargo, también ha traído consigo algunas consecuencias negativas. Entre ellas podemos destacar el fenómeno del **especialismo**, la **tecnocracia** y el peligro de **destructividad.** El especialismo científico surgió en la segunda mitad del siglo XIX como resultado del ritmo acelerado que cobró el desarrollo de las diversas ciencias. Dentro de cada ciencia se hizo necesario delimitar sectores que permitiesen el conocimiento profundo y preciso. Pero la excesiva especialización hunde al científico en un mar de ignorancia, al marginarlo de muchos otros campos del saber, y le impide descubrir el sentido último de toda la realidad.

La tecnocracia consiste en el imperio despótico de la técnica sobre todos los aspectos de la vida humana. La técnica, que comenzó siendo un medio para utilizar y dominar la naturaleza, se ha constituido con el correr del tiempo en un fin en sí misma. Busca como objetivo fundamental la efectividad, máximo rendimiento y mínimo costo, y a este objetivo sacrifica todo lo demás, incluso la persona humana. De creador de la técnica, como ciencia aplicada, el hombre ha pasado a ser su esclavo. Dentro de la producción en serie el hombre es una máquina más y es valorado como tal, únicamente por su eficiencia.

Por otra parte, el alto poder destructivo que posee la tecnología científica en la actualidad constituye una serie amenaza para el futuro de la humanidad. Los grandes descubrimientos científicos y el desarrollo de la técnica actúan destructivamente sobre el equilibrio ecológico y confieren al

hombre un poder de autodestrucción masiva.

Debemos, es cierto, impulsar y generalizar las actitudes científicas, sobre todo en nuestros países todavía en etapa de desarrollo. Pero debemos también apartar de nosotros la tentación del **cientifismo**. Cuando el conocimiento científico se vuelve exclusivista, corremos el riesgo de perder el sentido profundo del hombre, de la vida y del universo.

Las limitaciones de la ciencia son numerosas. En primer lugar, la ciencia no está libre de error en sus primeros pasos metodológicos, como puede ser la medida, ni en sus conclusiones teoréticas. Ya se ha descartado la posibilidad de conseguir una objetividad absoluta, aún con los instrumentos de mayor precisión. El sujeto observador deforma la realidad por el simple hecho de acercarse a ella. El científico, además, construye la ciencia cargado de parcialismos intencionales, de motivaciones y objetivos prefijados. Y, por si eso fuera poco, el valor de las adquisiciones científicas puede ser positivo o negativo, según el uso que de ellas se haga. Lo que aparentemente se revela como progreso, puede significar un retroceso para la humanidad e incluso, indirectamente, para el mismo desarrollo de la ciencia.

El hombre, además, tiene necesidad de elaborar grandes síntesis o sistemas que le permitan organizar todos sus conocimientos científicos en unidades de sentido. La ciencia es alérgica a este tipo de síntesis. Se puede decir que la posibilidad de construirlas es inversamente proporcional al desarrollo de la ciencia. Cualquier interpretación científica general del cosmos es, por su misma naturaleza, provisional, parcial y para-científica. Sin embargo, el hombre necesita esas visiones de conjunto que den sentido "cósmico" a su vida. Es necesario, por tanto, saber acudir lo más posible a la ciencia; pero sin mitificarla, sin olvidar sus limitaciones y peligros.

2.3 COSMOVISION FILOSOFICA

Anclada entre el mito y la ciencia, se debate hoy por conservar su puesto tradicional otra forma de conocimiento: la filosofía. El pensamiento filosófico nació como un intento de desmitificar la mente humana para abrirle camino hacia la "verdad" de los seres. Durante muchos siglos pronunció la última palabra en aquellas cuestiones que la teología no definía. Sin embargo, en la actualidad comienza a sentirse relegada a un lugar secundario similar al lugar en que ella pretendió arrinconar al mito. ¿Conserva todavía hoy alguna función imprescindible la filosofía en el conjunto del saber humano? ¿Qué valor tienen sus respuestas a los interrogantes fundamentales que plantea el ser del hombre?

El valor de la filosofía como ciencia era tradicionalmente aceptado por todos. En las universidades ocupaba un puesto de relieve que nadie osaba menospreciar. El desarrollo de las ciencias en la edad moderna no impidió la aparición posterior de grandes sistemas filosóficos como los de Kant, Hegel, Marx, Heidegger, etc. Sin embargo, hoy nos toca contemplar impotentes el fenómeno universal de la "decadencia de la filosofía". Cada día son más los pensadores que expulsan a la filosofía de la república de las ciencias.

Podemos entender la filosofía como una búsqueda de **relaciones de sentido** para un sujeto. En el fondo del hecho filosófico se hallan varias preguntas, que ya Kant planteaba explícitamente: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar? y -la pregunta fundamental- ¿qué es el hombre? La filosofía es la actividad humana coordinadora de estas preguntas dentro de una lógica determinada, que es la lógica misma de la mente humana. Hay actividad filosófica desde el momento en que un "sujeto" se sitúa frente a la naturaleza como frente a un mundo de signos, un mundo significante, resultado de una capacidad "formalizadora" que permite descubrir "sentido" en el conjunto de los seres percibidos. En esta perspectiva se puede entender la filosofía como la actividad a partir de la cual se constituye el hombre en "sujeto

de relaciones de sentido".

La filosofía permite al hombre conseguir una unidad psíquica de vida mediante la conexión de conocimientos, valoraciones y fines. Esta conexión natural de operaciones instintivas es elevada a conciencia y dotada de una lógica coherente. De este modo la filosofía libera al hombre de los prejuicios, de las afecciones instintivas, de las creencias tradicionales infundadas e incluso de muchas barreras impuestas por lo desconocido.

Hay quienes, como Popper o Carnap, reducen el papel de la filosofía a la **demarcación**. Según ellos existen dos grandes clases de discursos: los científicos y los literarios. La filosofía tendría por tarea marcar todo discurso con el signo de la ciencia o con el de la literatura. Su función sería de coordinación y clasificación: una especie de "semáforo del saber" para dar vía libre a los saberes científicos y cerrar el paso a todo pseudo-saber. Esto nos parece sacrificar la verdadera función de la filosofía. La filosofía no es una simple epistemología. Ella alcanza su propia comprensión del mundo; una comprensión que supera el nivel de las ciencias particulares. De ahí que se la pueda describir como una forma de totalización racional y crítica del universo. El que no sea ciencia no significa que sea irracional. Es la razón humana -la misma razón científica- la que, discurriendo críticamente por los terrenos no acotados del ser y buscando una totalidad de sentido con carácter universal, se revela históricamente como filosofía.

Es necesario presentar esta función totalizadora a partir del **absoluto** como sentido fundante. Así es como Jolivet, refiriéndose a la metafísica, en cuanto esencia de la actividad filosófica, la define como "un esfuerzo permanente de la humanidad a través de las experiencias múltiples del ser, del pensamiento y del valor, vividas histórica e individualmente a niveles distintos, por encontrar el Absoluto que nos mueve desde dentro por su presencia creadora". Con el concepto de absoluto tocamos uno de los motivos claves del filosofar. El hombre filósofo, el metafísico, es el que no se conforma

con la dimensión fenoménica de la realidad y ansía la revelación de su dimensión trascendental. El hombre no puede escapar a la necesidad de absoluto. Pero puede resolverla en forma idolátrica, cuando transforma en absolutos los momentos o expresiones provisionales de la realidad.

Cuando el hombre pregunta por los fines y deja de hundirse en la objetividad de los mecanismos y las leyes naturales, cuando se cuestiona por el sentido de todo y supera la explicación para alcanzar la comprensión, está haciendo filosofía. El filósofo se pregunta por qué todo lo que es tiene un sentido. Por eso el recurso al absoluto del sentido se halla implicado en todos sus pasos.

Podemos, pues, entender la filosofía como una "sabiduría" con que los seres racionales coordinamos las diferentes actividades; pero que no alcanza el grado del "saber" propiamente dicho, reservado únicamente al "conocimiento" científico. Esta sabiduría es entendida como una síntesis, más o menos clara, sistemática y crítica, de informaciones a nivel del conocimiento y de decisiones y compromisos atinentes al sentido de la vida, a la posición del hombre en el universo. La filosofía no prescinde del conocimiento; pero lo supera. Si admitimos que responde a las preguntas sobre el saber, el hacer y el esperar, estamos suponiendo que, además del conocimiento, en ella participan la decisión y el compromiso. Es una mezcla de decisión y conocimiento. Sin éste ya no sería filosofía, sino creencia. Y sin aquélla, quedaría reducida a una ciencia más. Lo cual no es cierto, dado que sus conclusiones escapan al criterio de verificabilidad común a todo conocimiento científico. Sólo existen un saber y una verdad científica, mientras que son posibles varias sabidurías filosóficas.

Según esto, la filosofía sería "una toma de posición razonada con respecto a la totalidad de lo real". Al decir "razonada" se pretende distinguir la filosofía tanto de las tomas de posición puramente prácticas o afectivas, como de las creencias admitidas sin elaboración reflexiva. Además afirmando que se refiere a la "totalidad de lo real", quedan

englobadas tres cuestiones. Primeramente, que la filosofía mira al conjunto de las actividades superiores delhombre: conocimiento, fe, estética, moral, etc. En segundo lugar, que contempla la posibilidad de que exista una realidad última, un absoluto, subyacente a las apariencias fenoménicas y los conocimientos particulares. Y, por último, que partiendo de lo real está abierta al conjunto de los entes posibles.

Concluyendo, podemos definir en síntesis la sabiduría filosófica como la expresión reflexiva, sistemática y crítica de todos los conocimientos, valoraciones, realizaciones y posibilidades del hombre, hecha en base a la intuición de algún absoluto que ilumina entre ellos determinadas relaciones de sentido y descubre los fundamentos últimos y más universales de la realidad, a fin de interpretarla y transformarla.

Filosofía
- mira al conjunto de act. superiores del hombre
- contempla la posibilidad de que exista una realidad última, absoluto, subyacente a las apariencias fenoménicas
- Partiendo de lo real está abierta al conjunto de los entes posibles

2.4 RELACIONES ENTRE RELIGION, CIENCIA Y FILOSOFIA

Estas tres formas estructuradas de concebir la realidad, a pesar de las claras diferencias que las separan, poseen puntos de coincidencia y ciertas afinidades que vamos a comentar.

Ya dijimos que el mito constituye el núcleo de la religión. Pero también está presente en la filosofía. Esta surgió en un ambiente mítico, como un esfuerzo elitista de "desmitificación". Cuando los primeros filósofos griegos se preguntaban por el origen de las cosas (el arjé), no acudían al mundo de la divinidad en busca de la respuesta, sino a las cosas mismas, a la naturaleza, tratando de descubrir su ser profundo y oculto. El filósofo no se basa en la fe, sino en la luz de la razón.

Esta actitud pareciera suficiente para mantenerlo definitivamente alejado de la sabiduría mítica. Sin embargo, no es así. La filosofía ha permanecido durante muchos siglos íntimamente ligada a la religión. Es más, ha servido para estructurar sistemáticamente el pensamiento de las grandes religiones, en especial del cristianismo. En los principales pensadores de la cristiandad, como San Agustín o Santo Tomás, resulta imposible separar la filosofía de la teología. Incluso en el mundo contemporáneo encontramos una filosofía que se denomina a sí misma cristiana, y otras que, sobre un fondo mítico con pretensiones más o menos válidas de cientificidad, construyen sistemas totalizantes y excluyentes, como son el idealismo hegeliano, el marxismo, el positivismo, etc.

Por su parte la ciencia y la filosofía tuvieron un origen común. El desarrollo de las diferentes ciencias se halla estrechamente ligado a la historia de la filosofía. Algunas, como la medicina o las matemáticas, crecieron simultáneamente aunque con independencia. Otras, como las ciencias naturales y la psicología, se desgajaron del tronco común de la filosofía cuando alcanzaron la madurez necesaria.

Hoy día distinguimos claramente la ciencia de la filoso-

fía. Sin embargo, hablando en general y sin referirnos a ninguna ciencia en particular, no existe una frontera bien definida entre la ciencia y la filosofía. Ningún problema puede ser calificado definitivamente de científico o filosófico. La diferencia entre ambas reside, no en los problemas que abordan, sino en el modo de delimitar los temas y sobre todo en el método. Este puede ser simplemente reflexivo, en el caso de la filosofía, o basarse en observaciones sistemáticas y rigurosas formalizaciones lógico-matemáticas, como sucede entre las ciencias. El hecho de que hoy todavía ciertos problemas sean del dominio exclusivo de la filosofía, no debe llevarnos a pensar que permanecerán vedados por mucho tiempo a la investigación científica.

Siendo tan problemática la relación entre filosofía y ciencia, no es de extrañar que abunden las interferencias mutuas. Por un lado se puede caer en la tentación de querer marcar desde la filosofía los caminos de la ciencia y fijar los límites del valor de sus adquisiciones, como si no conociera el investigador mucho mejor que el filósofo las limitaciones de su propia ciencia. Y por otro, se da el caso de científicos que, desprovistos de toda cultura filosófica, se lanzan a hacer metafísica y construyen alegremente materialismos dogmáticos u otros sistemas, sin tener en cuenta las condiciones epistemológicas de su disciplina o de la ciencia en general. Mucho más provechoso sería, sin duda, que cada uno se moviese dentro del terreno de sus posibilidades cognoscitivas.

Lo cual no quiere decir que propongamos como solución el extrañamiento o distanciamiento entre la filosofía y la ciencia. Al contrario, sólo buscando el diálogo y el mutuo complemento podrán ofrecer al hombre un camino adecuado hacia la verdad total. La filosofía no puede prescindir de los datos científicos si quiere poseer un mínimo de solidez realista. El filósofo que no tiene en cuenta las adquisiciones del conocimiento científico, construye sistemas ilusorios. El científico, a su vez, necesita una buena formación filosófica para orientar y valorar su investigación en función del hombre integral, en todas sus dimensiones.

filósofo y científico

Finalmente, entre la ciencia y la religión no han faltado las polémicas. Durante muchos siglos la religión custodió fielmente el depósito de la verdad revelada, que era la "única" verdad. Con el desarrollo de las ciencias, sobre todo desde el Renacimiento hasta nuestros días, muchas verdades de fe entraron en crisis. Ha resultado lento y penoso el proceso seguido hasta comprender que los ámbitos de la teología y de la ciencia son diferentes, y que cada realidad es afectada por ambas formas de conocimiento: por la ciencia para conocer su ser físico; por la teología para conocer su significado salvífico o sobrenatural.

Entre la ciencia y la fe no puede existir contradicción. Pero sí la puede haber entre nuevos descubrimientos hechos por la ciencia y viejas creencias de la tradición cultural de un pueblo que los creyentes han tenido por verdad de fe. La famosa condenación de Galileo en el siglo XV es un significativo y lamentable ejemplo del resultado de estas polémicas mal planteadas. Concretamente en el terreno de la antropología que aquí nos interesa existen numerosos puntos de discusión, como son el origen de la humanidad, la existencia del alma, el fin de la vida humana, así como problemas de comportamiento ético, de carácter médico, sexual, político, económico, sobre los que no han podido ponerse de acuerdo científicos y teólogos.

Al respecto es necesario no perder de vista las características de cada una de estas cosmovisiones, así como sus límites, para no invadir terrenos ajenos. El teólogo no puede pretender hacer ciencia discurriendo simplemente sobre los datos de la revelación. Y el científico no puede establecer, desde observaciones fenoménicas o leyes físicas, afirmaciones o negaciones del significado sobrenatural de una determinada realidad humana.

teólogo y científico

2.5 INTEGRACION DE COSMOVISIONES EN LA ANTROPOLOGIA

El estudio del hombre es la tarea específica de la antropología. Pero, podemos preguntarnos, ¿qué es la antropología, ciencia o filosofía? Ambas cosas. Es filosofía, porque entre los diversos temas que ésta estudia se encuentra el tema del hombre. Y es ciencia, porque al irse especializando ha surgido una carrera y una profesión, la del antropólogo, que estudia lo relacionado con los orígenes del hombre y su cultura.

Lo que en este curso nos interesa no es la especialización, sino la **comprensión** del hombre. Para ello echaremos mano de todos los conocimientos que nos aportan las ciencias y de los planteamientos que sobre el significado de la vida humana han hecho los diferentes sistemas filosóficos.

En este esfuerzo comprensivo tendremos en cuenta los aportes de la antropología física, la cultural y la filosófica. La antropología física estudia los orígenes de la especie humana y de cada uno de los grupos étnicos que la integran en las diferentes etapas de su evolución y en los distintos continentes. Estudia, además, aquellos rasgos morfológicos que caracterizan a cada grupo y nos permiten distinguirlo de los demás: configuración de la cabeza, estatura, color de la piel, etc.

La antropología cultural se interesa, más bien, por el desarrollo cultural de cada pueblo. Estudia así el conjunto de manifestaciones artísticas, las creencias y prácticas religiosas, la organización institucional, las formas de producción etc., de cada grupo humano, con el fin de identificar y caracterizar su nivel de desarrollo cultural.

La antropología filosófica se orienta hacia el estudio de los aspectos más profundos del ser humano y comunes a todos los hombres. Se pregunta por la constitución esencial del hombre en cuanto ser personal, por su racionalidad, su espiritualidad, su trascendencia, su libertad, su comunicabilidad, etc. Para clarificar estos temas se sirve de todos los datos que aportan diversas ciencias, como la biología, la psicología, la sociología, la historia.

De este modo filosofía y ciencia se integran en una cosmovisión superior. Los datos de ésta orientados bajo las perspectivas de sentido de aquélla nos permiten alcanzar una visión de conjunto, de mayor solidez y más amplios horizontes. Faltaría únicamente el aporte de la antropología teológica, que no tomamos aquí en cuenta por cuanto constituye el objeto de otra materia del pensum académico: Cultura Teológica.

↓ Antropología teológica

BIBLIOGRAFIA

BARRAGAN, Hernando, **Epistemología.** USTA, Bogotá, 1977.

BUNGE, Mario, **La ciencia, su método y su filosofía.** Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.

CENCILLO, Luis, **Mito, semántica y realidad.** BAC, Madrid, 1970.

DE ALEJANDRO, José María, **Gnoseología.** Católica, Madrid, 1974.

DILTHEY, Wilhelm, **Teoría de la concepción del mundo,** FCE, México, 1945.

ELIADE, Mircea, **Mito y realidad.** Guadarrama, Madrid, 1973.

FALS BORDA, Orlando, **Ciencia propia y colonialismo intelectual.** La oveja Negra, Bogotá, 1971.

HESSEN, J., **Teoría del conocimiento.** Losada, Buenos Aires, 1965.

JASPERS, Karl, **Psicología de las concepciones del mundo.** Gredos, Madrid.

MARQUINEZ, Germán (Comp.), **¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?** El Buho, Bogotá, 1981.

NAGEL, E., **La estructura de la ciencia. Problemas de la lógica de la investigación científica.** Paidos, Buenos Aires, 1968.

PIAGET, Jean, **Sabiduría e ilusiones de la filosofía.** Península, Barcelona, 1970.

SAUVY, Alfred, **Los mitos de nuestro tiempo.** Labor, Barcelona, 1969.

STEENBERGHEN, Fernand Van, **Epistemología.** Gredos, Madrid, 1956.

VERNEAUX, R., **Epistemología general.** Herder, Barcelona, 1967.

ZUBIRI, Xavier, **Inteligencia sentiente.** Alianza Editorial, Madrid, 1980.

EJERCICIOS DE AUTOEVALUACION

I. Coloque una V o una F delante de cada afirmación, según sea verdadera o falsa.

1. F Los mitos en los pueblos antiguos cumplían una función similar a los cuentos y las fábulas.
2. V En el mundo del mito las cosas están emotivamente animadas.
3. V La visión del mundo que tiene el mito es sintética, no analítica.
4. F El mito constituye un elemento peligroso de disociación social.
5. V Por conocimiento analítico se entiende aquel que descompone el objeto de estudio en sus elementos.
6. V Para la ciencia la simple afirmación de una autoridad en la materia es suficiente garantía de verdad.
7. V Es un objetivo característico de la actividad científica alcanzar explicaciones sistemáticas sustentadas con objetividad.
8. F Sólo por medio del conocimiento científico puede el hombre acceder a la verdad.
9. V La opción y el compromiso ocupan un lugar importante en el quehacer filosófico.
10. F Entre la ciencia y la teología existen contradicciones insuperables, debidas al objetivo diferente que persiguen.

II. Señale la respuesta correcta en cada una de las siguientes proposiciones.

1. Hablando con precisión, el término mito significa:

   a. creencia opuesta a las verdades de fe.
   b. ficción, mentira o ilusión.
   c. conjunto de verdades teóricas o abstractas.
   d. narración de hechos extraordinarios en que intervienen dioses o fuerzas superiores al hombre.
   e. b y c.

2. Como característica propia del mito podemos afirmar que:

   a. posee una estructura conceptual perfectamente lógica.
   b. es fácil de interpretar desde nuestros esquemas lógicos.
   c. tiene un sentido y una inteligibilidad propios.
   d. su forma de percibir la realidad es espontánea y emotiva.
   e. c y d.

3. Los mitos refieren una historia:

   a. ejemplar.
   b. en la que nadie cree.
   c. sagrada.
   d. idéntica a la de los cuentos infantiles.
   e. a y c.

4. La sociología de la religión estudia:

   a. el porqué del fenómeno religioso.
   b. el surgimiento y desarrollo de las distintas religiones.
   c. las formas socio-culturales que presentan los grupos religiosos.
   d. los factores psíquicos que intervienen en la conducta religiosa.
   e. a y b.

5. El fundamento de la cosmovisión religiosa se encuentra en:

   a. la fe.
   b. la razón.
   c. la observación.
   d. la tradición oral.
   e. a y d.

6. El conocimiento científico es:

   a. sintético.
   b. explicativo.
   c. apodíctico.
   d. relativo.
   e. a y c.

7. El conocimiento científico tiene por objeto:

   a. asegurar al hombre relaciones útiles con los seres superiores.
   b. organizar conocimientos de acuerdo a principios explicativos.
   c. definir qué creencias religiosas son verdaderas y cuáles son falsas.
   d. descubrir el sentido que tiene la vida humana.
   e. c y d.

8. Podemos afirmar que existe filosofía cuando el hombre:

   a. trata de descubrir el ser profundo de las cosas en busca de "sentido".
   b. analiza sistemáticamente cada objeto hasta descubrir sus componentes más simples.
   c. reflexiona espontáneamente sobre lo que no entiende.
   d. logra explicar los misterios ocultos de la naturaleza.
   e. b y c.

9. El desarrollo de la filosofía:

a. está estrechamente ligado al desarrollo de las ciencias.
b. está muy ligado al pensamiento religioso de Occidente.
c. no tiene nada que ver con el desarrollo de la ciencia.
d. es posterior al desarrollo de las ciencias humanas.
e. a y b.

10. El estudio de los orígenes y características étnicas de los pueblos es objeto de la antropología:

a. filosófica.
b. teológica.
c. física.
d. cultural.
e. a y d.

U N I D A D   T E R C E R A

LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA EN SU HISTORIA

Angel María Sopó

T E M A S

3.1 Problemática: ¿Qué es el hombre?

3.2 La antropología noética y sus representantes: Sócrates, Platón, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino.

3.3 La antropología orética y sus representantes: Maquiavelo, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Skinner.

3.4 Conclusiones: ¿Y qué es el hombre?

3.5 La significación del hombre desde Latinoamérica.

OBJETIVOS ESPECIFICOS

1. Determinar el problema específico de la antropología filosófica.
2. Diferenciar la antropología noética de la antropología orética mediante la exposición de sus principales exponentes.
3. Identificar los factores determinantes de la conducta humana, según la concepción aristotélico-tomista y las principales interpretaciones antropológicas de la modernidad.

3.1 PROBLEMATICA: ¿QUE ES EL HOMBRE?

3.1.1 La pregunta filosófica por el hombre

La historia de la humanidad muestra a través de la palabra escrita, el códice, el monumento y el archivo oral de la tradición de los pueblos y culturas, unas veces con mayor intensidad, la preocupación permanente por el tema del hombre, su naturaleza, sus condicionamientos sociales y su posición en el universo.

Podemos afirmar que la pregunta por el hombre, es uno de los problemas centrales de las diversas vertientes de la antropología (natural, cultural, teológica, filosófica), como también el objeto principal de distintas disciplinas científicas y filosóficas, entre ellas la sociología, la psicología,... a través de las cuales, el ser humano intenta comprenderse en la historia.

No hay duda que los diferentes discursos antropológicos se articulan en la tarea común de captar la dimensión del hombre en sus múltiples manifestaciones culturales. Pero sólo la antropología filosófica, al plantearse la cuestión general:¿Qué es el hombre?, asume la tarea específica de considerarlo en forma concreta y total, es decir, se interroga por la naturaleza esencial del ser humano; por los factores determinantes de su conducta y la razón de la dignidad de la persona humana.

3.1.2 El objeto específico de la antropología filosófica

La antropología filosófica puede entonces ser definida ccomo la disciplina que postula como tarea fundamental de su investigación responder la cuestión: ¿Qué es el hombre?, intentando captar en su totalidad al hombre, a diferencia de toda otra antropología que lo comprende y lo explica siempre en forma parcial.

Este interrogar concreto por el hombre en cuanto hombre, comienza con un tinte muy tenue en la historia de la filosofía, para luego acentuarse y plasmarse con la reflexión de Sócrates y de los grandes sofistas griegos como Protágoras y Gorgias en el siglo IV antes de Cristo, al preguntarse por el hombre en su dimensión cotidiana, como ser cívico, como ser moral, como ser natural, etc.

Esta reflexión se vierte en el famoso principio de Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas, o en el célebre programa socrático: "conócete a tí mismo", o en las obras de los clásicos del pensamiento filosófico griego como La República de Platón o en aquel primer tratado de antropología filosófica que es la **Etica a Nicómaco** de Aristóteles. Y desde allí, pasando por Santo Tomás, Descartes, Pascal y Nietzsche hasta las modernas interpretaciones de Freud, Skinner o Foucault se plantea con un renovado interés el problema del hombre.

Con la sofística y Sócrates se implanta en la filosofía la investigación del hombre. Pero nos preguntamos, ¿se puede conocer al ser humano del mismo modo como se conocen las cosas mediante la observación y el experimento?

Sócrates responde negativamente. Se necesita un método adecuado para dirigir la mirada al hombre. Este método, es **el diálogo**, la **mayéutica**, que según Sócrates, escruta lo profundo del ser humano para conocer su esencia.

Maquiavelo dirá que el curso de la historia revela los móviles que determinan el comportamiento regular de los hombres, mientras Skinner, señalará que la conducta humana y

sus leyes se pueden conocer y observar en el laboratorio.

También Platón inquieto por el problema antropológico, responde que el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo. Pero cuando Aristóteles entra a dilucidar una filosofía de las **cosas humanas**, preguntándose por el hombre en cuanto hombre, su dignidad y los factores determinantes de su conducta, esto es, por las fuerzas que impulsan al ser humano a comportarse como lo hace, su investigación marca una pauta de análisis muy importante que permite la apertura de una antropología espiritualista dejando abierta la posibilidad de desarrollo de una antropología naturalista que se anunciará con mayor fuerza en el pensamiento moderno con Schopenhauer, Nietzsche, Freud y Skinner.

3.1.3 La antropología noética y la antropología orética

Aristóteles al definir al ser humano como **animal racional**, lo inscribe en el mundo de la naturaleza, esto es, como un ser que tiene tendencias, instintos, aspiraciones y motivaciones animales y naturales. Lo cual permite indicar que el comportamiento del hombre puede estar regulado por este tipo de factores y que podemos denominar factores irracionales.

Pero al hablar también del hombre como **animal racional**, lo concibe como un ser natural que se diferencia de todo animal por su pensamiento, su lenguaje y su razón. Lo cual permite señalar, que la conducta del hombre está regulada por lo racional. De este modo, Aristóteles piensa al hombre como una unidad de dos fuerzas antagónicas. Por un lado, sujeto al impulso animal, al instinto; por el otro, a la razón, al espíritu.

¿Cuál de estos dos factores, impulso animal (**Oréxis**) o espíritu (**Noûs**) en definitiva regula la conducta humana?

Aristóteles respondiendo a esta importante cuestión al final de la **Etica a Nicómaco**, le asigna la primacía al factor

Oréxis (impulso animal)
Noûs (espíritu)

racional, al alma sobre el cuerpo, e indica que la dignidad humana radica en su racionalidad, acentuando en esta forma, la desvalorización del impulso animal y del cuerpo.

Así, Aristóteles, Sócrates y Platón fundan una de las corrientes más significativas de la antropología filosófica: la antropología espiritualista o **noética**, que concibe al espíritu, al alma, la razón como lo esencial y lo determinante del ser humano.

A mediados del siglo XIX, Schopenhauer, Feuerbach y Nietzsche retoman plenamente el factor irracional y crean la antropología orética o naturalista, señalando que la animalidad, el cuerpo, el instinto es el principio regulador de la conducta. En esta forma, las concepciones oréticas desvalorizan la importancia de lo racional y espiritual.

De modo que nuestra exposición sólo **pretende** esbozar algunas de las principales concepciones antropológicas de tipo filosófico noético u orético.

Finalmente, es necesario anotar que una reflexión seria sobre el ser del hombre latinoamericano, puede afrontarse desde un punto de vista histórico, para mostrar cómo la sinrazón del hombre europeo llegó a plantear la discusión de si el indígena tiene alma o no la tiene, o si somos, como se ha dicho recientemente con ocasión de la guerra de las Malvinas, simples venados.

3.2 LA ANTROPOLOGIA NOETICA

3.2.1 SOCRATES: "Conócete a tí mismo"

Hemos indicado que prácticamente con Sócrates y los sofistas aparece con inusitada vitalidad en Grecia el problema del hombre. El hombre vuelve la mirada sobre sí mismo en un intento por desentrañar el sentido de su ser, esforzándose por crear una imagen de sí, que le permita comprender la situación multifacética en que se mueve, como también afrontar con éxito la realidad histórica en que se encuentra. La situación que tuvieron que afrontar Sócrates y Platón está en íntima relación con las condiciones creadas por la Guerra del Peloponeso que llevará a Grecia a la decadencia de su civilización con la derrota y ruina de Atenas. Ellos se preguntan por las causas de la catástrofe.

¿Qué pueden decir Sócrates y Platón al hombre de hoy? No intentamos proponer soluciones a los problemas del mundo contemporáneo a partir de los clásicos, lo que intentamos es saber cómo los clásicos afrontaron los problemas propios de su época.

Sabemos que Sócrates posiblemente nació en el año 470 o 469 a.c., también sabemos que sería condenado por la democracia ateniense a beber la cicuta en un proceso que asumiría todas las características de un juicio político no sólo contra el viejo Sócrates sino contra la misma filosofía.

A Sócrates se le acusó de impiedad y de corromper a los jóvenes con sus discursos exaltados contra las convicciones habituales de las gentes, al preguntar y cuestionar al hombre de su tiempo, hasta el punto que el gobierno tiránico de Critias le prohibió la palabra. La democracia ateniense le arrebataría la vida.

Al filósofo se le acusa en este sonado proceso, de desviarse del camino seguido por los filósofos anteriores. Y esto es cierto. Sócrates adopta una actitud distinta en filo-

sofía. Su interés no es un examen de la naturaleza, sino una inversión de valores, en cuanto que no son las cosas lo que preocupa a Sócrates, sino el hombre concreto y su conducta.

A Sócrates se le acusa por los resultados que produjo tal desviación: una pretendida corrupción de los jóvenes y recalcitrante impiedad consistente, según decían sus acusadores, en introducir nuevos dioses desconociendo los dioses del Estado.

Las acusaciones son extremadamente graves... ¿Qué enseñaba Sócrates para ser acusado de corruptor de la juventud? Pues, algo que nos puede parecer relativamente fácil. Sócrates piensa que la vida sin examen es indigna del ser humano. Por esto, Sócrates ocupábase de cuestiones éticas, es decir, indagaba aquí y allá ¿qué es el bien?, ¿en qué consiste vivir en la dignidad de la justicia? Pues estaba convencido de que sólo había un infortunio, hacer el mal, y una auténtica felicidad consistente en hacer el bien.

Por esto, la tarea socrática de hacer mejores a los demás, propugna por un conocimiento de sí mismo; de persuadir a cada jóven a buscar la virtud y la sabiduría, y que antes de andar procurando el acrecentamiento del interés particular, se debe mirar el interés de la ciudad, señalando que éste es el orden que debe observarse siempre en todas las acciones.

Su misión filosófica adquiere entonces ese sorprendente giro político que cuestiona la incompetencia, la falta de honradez política, la rapacidad que conlleva a la deshumanización y a la violencia.

Su método integra la ironía, la mayéutica y la dialéctica. Mediante la ironía del "sólo sé que nada sé", fustiga y cuestiona; mediante la mayéutica, saca a la luz llevando a primer plano de la discusión los problemas fundamentales del hombre; mediante la dialéctica, este arte del preguntar inteligente, logra la determinación esencial del hombre. Y ese gran logro de la investigación de Sócrates es que el hombre es alma y participa de la naturaleza divina al provenir

el alma de Dios.

Este logro tiene una gran importancia, porque si el hombre se piensa como una unidad de cuerpo y alma, lo que se dice acá es que la vida del alma no depende del cuerpo, sino que al contrario, es la vida del cuerpo la que depende del alma, proclamando así la soberanía del alma sobre el cuerpo, es decir, de la razón sobre nuestra animalidad.

De modo que el principio socrático: "Conócete a tí mismo", significa que el hombre debe conocer el alma y comprender que fue hecha a semejanza de Dios, lo que permite distinguir el bien y el mal y elegir infaliblemente el bien.

Igualmente, Sócrates plantea el problema del fin mismo de la vida humana. ¿Hay algún fin en la vida digno de ser apetecido? Sí, contesta, este fin es la felicidad del ser humano consistente en la sabiduría o conocimiento del bien, pues quien conoce el bien y lo practica es feliz. La ignorancia es la causa del mal. Entonces, ¿de qué se acusa a Sócrates y por qué se le condena a beber la cicuta?...

3.2.2 PLATON: "¿Y qué es el hombre?"

Para comprender la concepción antropológica de Platón partamos de una de sus preguntas predilectas: "Y qué es el hombre?" Con esta pregunta Platón va en la búsqueda del camino que nos permita regresar a nosotros mismos.

Ahora bien, para Platón, el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo. Distingue claramente un cuerpo y un alma con la primacía del alma sobre el cuerpo, puesto que el alma es el principio del movimiento del cuerpo.

El cuerpo es una realidad sensible y natural sujeta al cambio y en consecuencia es mortal; mientras el alma racional es una realidad espiritual, preexistente y afín a lo divino.

Detengámonos ahora un momento en la importante distinción platónica entre alma racional y alma irracional, esta última

integrada por una parte afectiva y otra apetitiva.

Para explicar esta concepción de la naturaleza del alma, Platón forja la imagen de un mostruo multiforme y policéfalo que adquiere la forma humana y al cual divide en tres partes: la de un hombre sabio, que representa la inteligencia y la razón, la de un león valeroso, que simboliza la pasión, el sentimiento y la voluntad, y la hidra de cien cabezas que sin cesar se trasforma como los caprichos del deseo y el apetito.

También en el mito del carro alado, Platón representa al hombre como un conjunto formado por un carro, un par de caballos alados y su auriga, verdadera imagen del cuerpo, el alma racional unida a las pasiones del corazón y del deseo.

Aquí en este mito, el auriga o conductor representa el alma racional o elemento racional de la acción. La función afectiva de la acción está representada en el mito por el caballo hermoso y bueno, mientras la función apetitiva de la acción (deseos y apetitos) está simbolizada por el caballo sanguíneo y contrahecho que tiende siempre a la pasión sensual y a lo terrenal.

De estos dos caballos, el bueno se esfuerza por alcanzar el mundo de la divinidad, mientras el caballo sanguíneo, más amigo de contradecir e insolentar, se empeña en arrastrarnos al mundo terrenal, de modo que en nosotros resulta difícil la conducción de nuestra conducta.

En el **Timeo**, Platón indica que el alma racional habita en la cabeza y tiene la prioridad de gobernar el cuerpo y el alma afectiva y apetitiva; el alma afectiva mora en el pecho y la apetitiva en el abdomen.

Platón, finalmente, le asigna al alma racional la contemplación de lo que es en verdad, y para alcanzarla debe renunciar totalmente a los sentidos y contemplar intuitivamente el ser y lo más luminoso del ser, la Idea del Bien (Dios).

3.2.3 ARISTOTELES: "El hombre es un ser viviente racional"

El discurso antropológico tiene una historia y sin duda el pensamiento de Aristóteles se hilvana en uno de sus mejores momentos, en cuanto aporta los elementos clásicos que permiten comprender la esencia del ser humano y las determinaciones que le son propias a su acción.

El gran valor que reviste la visión antropológica del Estagirita es el de pensar el ser del hombre en su:

Dimensión ontológica	:	el hombre es un ser viviente racional.
Dimensión social	:	el hombre es por naturaleza un ser cívico.
Dimensión ética	:	El hombre es cierta praxis.

En seguida exponemos brevemente cada una de estas dimensiones.

3.2.3.1 El hombre es un ser viviente racional

Aristóteles también se pregunta: ¿Cuál es la naturaleza esencial del hombre? Y de acuerdo con su pensamiento de que todas las cosas se definen por su función y su capacidad, nos proporciona una definición que marca un hito en la historia, diciendo que el hombre es un **animal racional**, es decir, un ser viviente dotado de razón.

3.2.3.2 El hombre es un ser cívico por naturaleza

Aristóteles mira al ser humano por primera vez en la historia de la antropología filosófica, como un ser cívico y naturalmente hecho para vivir en comunidad. El ser acívico es una bestia o un dios, pues o es incapaz de vivir en sociedad o no tiene necesidad de ello.

En este horizonte, el ser humano es por esencia un animal que habita en la ciudad; un ser comunitario que necesita realizar su actividad vital y satisfacer sus necesidades en esta forma concreta de asociación natural que es la ciudad.

¿Es satisfactorio definir al hombre como simple ser viviente cívico? ¿Basta afirmar que el hombre es por naturaleza un animal social, como respuesta a la pregunta decisiva: ¿Qué es el hombre?

Seguramente no. Aristóteles habla de que la ciudad es por naturaleza una comunidad. Pero existen también, como lo reconoce, abejas y otros animales gregarios que viven en comunidades naturales. ¿Cuál es entonces la diferencia específica del ser humano con respecto al animal?

Para Aristóteles, no es la actividad vital, ni la religión o el trabajo, ni la comunidad lo que diferencia al hombre del animal, sino la reflexión, la razón (logos), por medio de la cual, el hombre regula el tejido social en cuanto que permite poner en común las cualidades morales (eticidad); regular el apetito y la acción concreta, tanto la individual como la de la ciudad-estado (Polis).

El hombre, dice reiteradamente, nunca será un ser sin pasiones irracionales, pero también es alma que las regula. Las inclinaciones naturales, los deseos y pasiones, como la avaricia y el orgullo, conducen a la destrucción de la ciudad, mientras que la acción regida por la decisión libre y racional, permite la existencia de la ciudad y señorear sobre las cosas de acuerdo al orden natural.

De este modo, Aristóteles expone que el hombre es una unión de cuerpo y alma; ser dotado de apetito y razón, siendo el animal más acabado y perfecto de la naturaleza, es sin embargo, el animal más peligroso y el peor de todos, cuando se aparta de la ley y de la justicia.

3.2.3.3 El hombre es cierta praxis

La otra dimensión de la esencia humana, la capta Aristóteles en la praxis. El hombre, dice, es cierta praxis.

La existencia humana ahora se avista desde el obrar, orientando su investigación a partir de la siguiente cuestión:

¿Cuál es la tarea propia del hombre en cuanto hombre, no en cuanto tejedor, carpintero o arquitecto, sino en cuanto hombre? ¿Cuál es la praxis, el obrar peculiar de todo ser humano?

La respuesta a esta cuestión es clara: la tarea propia del hombre en cuanto hombre, es la vida humana, es decir, el ser mismo del hombre. La razón, el intelecto, el apetito constituye la meta; esto es, hay que cuidar primero el cuerpo, educar el apetito y luego el alma, hasta el punto que pueda contemplar lo divino, no sólo imitando sino participando de su acción, conociendo su obra en la naturaleza y en el cosmos.

3.2.4 SANTO TOMAS DE AQUINO: "El hombre es persona humana"

El modelo antropológico griego se caracteriza por la exposición del dualismo cuerpo-alma; la consideración del origen divino del alma humana y de su unión accidental con el cuerpo; la desvalorización de lo corporal, como en la visión platónica que excluye prácticamente el cuerpo como parte esencial de la persona humana.

En la concepción del cristianismo vuelve a plantearse el problema de las relaciones alma-cuerpo y la cuestión de la dignidad humana, especialmente en San Agustín y Santo Tomás, las figuras más representativas de la Patrística y la Escolástica.

El pensamiento antropológico del cristianismo tiene una gran importancia al esclarecer la esencia del ser humano, desentrañando la singular dignidad del hombre como imagen de Dios y como persona humana. Veamos su planteamiento en Santo Tomás de Aquino.

Santo Tomás distingue teología y filosofía de la naturaleza; esta última culmina con la explicación del ser natural viviente, cuya forma más alta es el hombre, que capta en tres líneas fundamentales:

1o. El hombre es un compuesto sustancial de cuerpo y alma
2o. El hombre es un animal racional
3o. El hombre es una persona especial.

En seguida pasaremos a explicar cada una de estas dimensiones en que se desenvuelve el ser humano.

3.2.4.1 La estructura ontológica del hombre

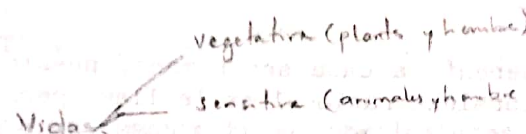
Uno de los temas centrales de la antropología tomista consiste en captar la plenitud del ser humano como unión sustancial de un cuerpo orgánico y un alma racional.

Consta el hombre de naturaleza espiritual y corporal, como haciendo confín de ambas naturalezas, puesto que el hombre no es solamente cuerpo, ni solamente alma, sino un compuesto de alma y cuerpo, una unidad psico-somática, es decir, el ser humano tiene una doble naturaleza: una naturaleza espiritual constituida por el alma racional y una naturaleza corporal, unidas en un solo ser.

Para Santo Tomás, la realidad somática, el cuerpo, no es el hombre, ni lo que siente, quiere o ama. La persona humana es la unidad sustancial de ambos elementos, esencialmente distintos, lo que constituye su estructura óntica.

Es necesario notar que para Santo Tomás, el alma es el principio de ser y de acción, esto es, el alma racional ordena y se une al cuerpo, siendo la forma sustancial y el único

principio vital.



3.2.4.2 El hombre es un animal racional

Comentando el célebre pasaje de Aristóteles: "El alma es de algún modo todas las cosas", Santo Tomás, superando al Estagirita, dice que "el hombre es en cierto modo la totalidad del ser", porque está situado en el centro mismo de todo cuanto existe, es decir, en los confines de dos regiones ónticas: en la región óntica de lo material y corporal y en la región óntica de lo espiritual, de modo que como ser medianero confluye en él todo cuanto existe.

Veamos. El hombre tiene en común con los minerales y los seres inertes la simple existencia. Con las plantas, la vida vegetativa, y en este sentido como ser animado es más perfecto que lo inanimado. Tiene también en común con los animales el sentir, la vida sensitiva. O sea, el ser humano posee lo que es propio a las formas inferiores. Y, finalmente, tiene en común con los seres espirituales (Dios y los ángeles) el entender o vida intelectiva.

De modo que en el hombre hay tres clases de vida: la vida vegetativa, la vida sensitiva y la vida intelectiva; de ellas, la vida intelectiva es el principio y raíz de la vida sensitiva y vegetativa.

El ser humano es entonces un ser que tiene en común con el animal la vida vegetativa y sensitiva; pero a diferencia del animal, el hombre es un ser racional, porque tiene la capacidad de pensar, y esta capacidad es el principio y sustrato permanente del obrar, fundamento de la dignidad humana y título de superioridad sobre el animal.

3.2.4.3 El hombre como persona especial

La noción de persona es una noción auténticamente cristiana, que expresa en su esencia, la plenitud de la dignidad

inherente a cada ser humano, puesto que a todo individuo de naturaleza racional se le llama persona. Es decir, el hombre, no es algo, ni cuerpo o cosa, sino alguien que es y sabe que es; alguien que es persona y sabe que es persona.

El hombre es naturalmente un ser racional, libre y existente por sí mismo. Esto habla de los elementos constitutivos que hacen que el hombre sea hombre, en su verdadera dignidad y auténtica existencia.

La persona humana la integran dos elementos: la consistencia e independencia ontológica o **sustantividad** y la especificidad humana o **racionalidad.**

Se entiende por **sustantividad** lo que existe por sí, la subsistencia propia o capacidad autónoma de existencia, y por **racionalidad,** la naturaleza racional y libre que fundamenta su dignidad y trascendencia.

3.3 LA ANTROPOLOGIA ORETICA

A continuación presentamos algunos de los modelos conceptuales más importantes de la antropología orética o naturalista.

3.3.1 NICOLAS MAQUIAVELO: "El hombre es malo por naturaleza"

3.3.1.1 Teoría política de Maquiavelo

La historia registra como antropologías oréticas típicas, la de Feuerbach, Marx, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Skinner y Lorentz que fundan su idea del hombre en lo irracional como factor determinante de la conducta humana.

También encontramos en las grandes concepciones políticas, como la de Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, brillantes antecedentes de la antropología orética al proporcionarnos una explicación de la acción política a partir de una visión de la naturaleza humana.

Tomemos el modelo político de Maquiavelo, no porque sea el primero en llamar la atención sobre la importancia de una visión orética para el dominio del comportamiento político, sino porque constituye el antecedente próximo del desgarramiento de la idea clásica del hombre que ocurre con el advenimiento de la Modernidad.

Ya Platón en las primeras páginas de **La República,** señala la existencia de Céfalo y Acéfalo que determina todo su programa político, pues, el primero, Céfalo, regocijado mediante el dominio de sí mismo y sus pasiones vive en armonía con el universo; el otro, Acéfalo, llevado por el ansia de satisfacción de sus apetitos y deseos, busca la riqueza y el poder, introduciendo en la ciudad la violencia, la injusticia y la rivalidad.

Igualmente, Aristóteles en la **Retórica** expone un tratado

sobre las pasiones, con el objeto de dominar e influir sobre la acción del hombre.

Veamos ahora cómo expone Maquiavelo su visión de la actividad política teniendo como base una concepción histórica y antropológica del hacer humano.

Empecemos señalando que el florentino establece el principio de comprender la actividad política desde un punto de vista científico, creando una nueva ciencia, la ciencia de la política, cuyo objetivo consiste en alcanzar un conocimiento general mediante el análisis del hecho histórico-político típico, que no sólo enuncie la singularidad del hecho en sí, sino que a través de su particularidad muestre la universalidad de la acción política, y como tal, nos permita alcanzar un conocimiento verdadero.

En esta perspectiva teórica, Maquiavelo define el problema político que va a tratar: ¿Cómo se adquiere, cómo se mantiene y por qué se pierde el poder? Para Maquiavelo, la clave para comprender el hecho político, es decir, la lucha de los hombres por el poder, es la historia, que la entenderá como el lugar adecuado de estudio y la cantera de experiencias proporcionadas por las acciones de los grandes hombres del pasado y del presente, para quien quiera elevarse a la inteligencia de la acción política y para quien siempre atento al devenir de la **fortuna** quiera conquistar y mantener el poder.

Maquiavelo revelará entonces a través de su obra política que posee el conocimiento de la naturaleza de los príncipes y el de la naturaleza humana y su relación. Este conocimiento será la clave para entender la acción política y actuar con relativo éxito, debido a que no sólo la **virtud** de los príncipes influye en el comportamiento político sino también la **fortuna**.

florentina ?

3.3.1.2 La concepción orética de Maquiavelo

Para remontarse al mundo de la comprensión política, para alcanzar los principios reguladores de la acción política, el florentino desarrollará una visión de la historia y una concepción antropológica, partiendo de que la naturaleza humana no responde a los altos ideales propuestos por la moral, porque los hombres se revelan en su cotidianidad, malvados, desagradecidos, veleidosos, propensos a la simulación y al disimulo, temerosos del peligro, ansiosos de ganancias que olvidan más rápido la muerte de su padre que la pérdida de su herencia.

Esta reflexión antropológica fijará una diferencia tajante con los principios de la filosofía política anterior, trazando el eje sobre el cual debe fundarse una teoría política: el conocimiento de la naturaleza humana y las pasiones que la determinan.

En este sentido, su visión de la historia es muy importante, porque muestra cómo a través de los tiempos, se presenta la permanente manifestación de lo mismo, ya que todos los hombres, nacen, viven y mueren de acuerdo con un orden ivariable; impulsada siempre su naturaleza por los mismos intereses y las mismas pasiones, el amor al poder o ambición y el amor a las cosas o codicia.

De modo que contra aquella antropología noética que concibe al hombre determinado por el espíritu y los altos ideales de la razón y la moralidad, Maquiavelo vislumbra una antropología de tipo orético, que concibe al hombre como un ser naturalmente malo, sujeto a las pasiones y dispuesto a safisfacer sus apetitos insaciables, a causa de que, por su modo de ser, desean los hombres poseerlo todo y sólo pueden alcanzar muy poca cosa, originando así un estado de natural violencia.

En consecuencia, si los hombres siempre actúan en igual forma y producen los mismos efectos, creando ese estado de violencia, la conducta del príncipe debe estar determinada

por la singular naturaleza del hombre y, si la tarea suprema del príncipe es mantenerse en el poder, preservar la existencia y la libertad de la Patria y hasta donde sea posible aumentar su poderío, el príncipe no puede poseer, ni en conjunto respetar las buenas cualidades que se exigen a los individuos, porque las condiciones humanas no lo permiten, por su maldad manifiesta, debiendo el príncipe actuar siempre con la ley o con la fuerza y la astucia; pues los hombres, decía en las **Historias florentinas**, no gobiernan los Estados "con **pater noster** en las manos".

3.3.2 LUDWIG FEUERBACH: "El hombre es el Dios del hombre"

3.3.2.1 Nueva perspectiva filosófica

El intento de esbozar en líneas generales una visión histórico-filosófica de la imagen del hombre, nos ha obligado a distinguir un primer tipo de antropología que se caracteriza por concebir al hombre como un ser perteneciente a la naturaleza pero que determina su conducta racionalmente, y un segundo tipo de antropología filosófica que intenta explicar al ser humano a partir del cuerpo y su pertenencia al mundo material.

La antropología filosófica que se desarrolla en los tiempos modernos reitera la imagen del hombre en su relación con el mundo material, como se aprecia con Descartes, quien orienta su reflexión por la línea racionalista, absolutizando la importancia de lo racional y de la conciencia, afirmando su autonomía frente al mundo material y al cuerpo; mientras que con Hume, la línea empirista invierte los términos dando relieve a la importancia del mundo material y del cuerpo, al mismo tiempo que minimizando el valor de lo racional y espiritual.

En esta última línea se sitúa el pensamiento antropológico de Feuerbach, quien con la publicación de **La esencia del**

cristianismo en 1841, abre un camino para un humanismo de corte ateo y naturalista que lo convertirá pronto en el centro del movimiento filosófico y político de su época, denominado como la Izquierda hegeliana.

Pronto estará también el pensamiento de Feuerbach en la conciencia secularizada del hombre moderno por medio de otros contemporáneos nuestros como Marx, Nietzsche, Kierkegaard o Freud, al formular una nueva visión del hombre y elaborar una crítica negativa a la esencia de la religión en general y en particular al cristianismo.

En esta perspectiva teórica se inscribe el pensamiento antropológico de Feuerbach y su programa de reducir la teología a la antropología.

3.3.2.2 El momento crítico de la historia del mundo

Contra toda la antropología noética, Feuerbach destacará el ser corporal con todas sus manifestaciones: pues, si la antigua antropología tenía como objeto fundamental, un hombre abstracto y señalaba que el cuerpo no pertenece a la existencia humana, el materialismo antropológico que propone Feuerbach, tiene como objeto único, universal y supremo, el ser real y entero del hombre.

Pero como Feuerbach está interesado en adelantar una crítica a la religión para indicar que la esencia de Dios es la misma esencia del hombre, esta crítica desembocará en la constitución de una nueva teoría del hombre como existencia radicalmente finita, y como antropología que promociona al hombre como el valor supremo del hombre y en donde el principio feuerbachiano: "El hombre es el Dios del hombre", debe ser el primer principio práctico; es decir, el amor del hombre por el hombre debe ser prácticamente la ley suprema de las relaciones entre los hombres.

3.3.3 CARLOS MARX: "El hombre es el conjunto de las relaciones sociales"

3.3.3.1 Los intereses antropológicos de Marx

La esencia del cristianismo, la obra principal de Feuerbach, termina afirmando el momento crítico de la historia del mundo con su principio: el hombre es el Dios del hombre.

En este momento crítico de la historia del mundo debemos situar el punto de partida de la reflexión de Marx sobre el hombre. Hay también un hecho al cual Marx hace referencia en forma especial. Se trata del reconocimiento de la tarea cumplida por Feuerbach al erigir como fundamento de su teoría la relación social "entre el hombre y el hombre".

El momento crítico de la historia del mundo no consiste para Marx en pensar esta relación social entre el hombre y el hombre en los términos de amor, como concebía Feuerbach las relaciones entre los hombres, sino que tales relaciones se establecen concretamente en el proceso de producción de la vida real y en una bien determinada forma de asociación.

Es conocido también que para Marx, el hombre no es un ser abstracto, ahistórico y la esencia humana ni es ni se realiza por el amor, ni las relaciones entre los hombres se establecen por el amor, como pensaba Feuerbach.

Para Marx, más bien, el primer hecho fundamental que debe observarse es que el hombre es un ser natural, concreto, determinado históricamente por la satisfacción de sus necesidades naturales y sus relaciones sociales de producción.

De acuerdo con Marx, la relación social entre hombre y hombre debe considerarse en las condiciones materiales de vida que la determinan en el proceso histórico-social de la producción material de bienes para la satisfacción de las necesidades humanas.

De modo que el análisis marxista parte del hombre real,

viviente, de su acción y sus condiciones materiales de vida, con una existencia histórica concreta y sujeta a satisfacer sus necesidades mediante el trabajo, a través del cual, el hombre se afirma realmente y se plasma constantemente a sí mismo en el mundo que ha creado.

En este contexto se ha visto una antropología de tipo orético en Marx, puesto que el hombre como ser natural, corporal e histórico, relacionado y condicionado por la naturaleza, y en consecuencia sujeto al devenir y satisfacción de sus propias necesidades, debe relacionarse con sus semejantes; los hombres para poder vivir tienen que comer, beber, vestirse, etc.

De acá que Marx sostenga que la producción de los medios necesarios para la satisfacción de estas necesidades, como de las nuevas necesidades que brotan de las relaciones que establecen los hombres, constituye el primer hecho histórico.

3.3.3.2 La antropología de la alienación

Cuando se habla del hombre, se habla del mundo del hombre, pues el hombre es un ser consciente y libre que hace de su propia actividad vital -en su relación con la naturaleza y con el mismo hombre- una actividad objeto de su conciencia y de su voluntad que lo diferencia netamente de la actividad instintiva del animal, sujeta siempre a la necesidad y unilateralidad; mientras que el hombre, construyendo una morada espiritual y material, liberándose de la necesidad produce **universalmente,** es decir, para todos los hombres, así como también es un ser que crea de acuerdo con las leyes de la belleza.

Puede señalarse que éste es uno de los aspectos más importantes del discurso antropológico marxista; pues Marx no distingue al hombre del animal por la razón, como Aristóteles, ni por la religión, como lo hace Feuerbach, ni por sus pulsiones instintivas, ni siquiera por el trabajo o la comunidad; lo que realmente lo diferencia del animal es la **uni-**

versalidad de la actividad humana tendiente a trasformar la naturaleza para satisfacer las necesidades del género humano.

Así la actividad vital del hombre, mediante la cual el hombre se relaciona con la naturaleza y con los demás hombres, no se reduce únicamente a la actividad consciente; lo que lo hace realmente hombre es su actividad vital material y el hacer de esta actividad real objeto de su conciencia y de su voluntad.

Pero el hombre encuentra que no tiene sólo un mundo de realización material y espiritual, sino también un mundo que se le opone, que lo aliena y lo niega como ser humano; que lo envilece y degrada en cuanto hace de su propio ser un simple medio para su existencia, esto es, un mundo que hace de su propia actividad vital una actividad ajena al mismo hombre, dominándolo y degradándolo a la condición de simple cosa. Por esto, Marx se pregunta:

¿Qué tipo de relaciones se han establecido entre los seres humanos para que el mundo donde vive el hombre y plasmado por el hombre se vuelva un mundo contra el mismo hombre?

¿Qué tipo de relaciones sociales han establecido los hombres para que el mundo humano se vuelva un mundo inhumano pleno de contradicciones y desarmonías?

¿Por qué el mundo creado por el hombre se convierte en una fuerza extraña que lo domina y aliena?

¿Cómo llega el producto del trabajo humano a ser un poder real que domina a los individuos, cuáles son sus causas y cómo superarlo positivamente?

Marx critica a la sociedad civil de su tiempo mediante una crítica al aparato estatal, jurídico y político; igualmente, critica las formas ideológicas de la sociedad burguesa representadas en su moral, religión, arte, ciencia y filosofía y sus fundamentos: el modo de producción que las sustenta, es decir, las relaciones sociales características de la sociedad capitalista. Destaca su consideración del hombre como ser alienado, que lo lleva a propugnar radicalmente por

un nuevo orden social; la creación, tal vez utópica, de una nueva sociedad y de un hombre nuevo y el paso de la prehistoria a la historia de la sociedad humana.

3.3.3.3 La esencia del hombre, según Marx

Marx señala que los hombres viven en comunidad y desarrollan sus actividades bajo determinadas condiciones materiales, indicando así que el hombre es un **ser social** por naturaleza y desarrolla su verdadera esencia únicamente en la sociedad.

Esta comunidad no es algo abstracto, como no lo es la esencia humana. En realidad, dice, esta comunidad son los hombres, individuos reales, vivientes, activos, que contraen determinadas relaciones sociales; relaciones que establecen entre sí los hombres en el proceso de la producción social de su existencia.

En consecuencia, el concepto de **relaciones sociales de producción** es el concepto fundante de la teoría materialista de la historia. A Marx no le interesa determinar qué produce el hombre, si maíz, trigo o centeno, sino **cómo** produce y cuáles son las relaciones sociales que el hombre crea para producir los bienes materiales que satisfacen sus necesidades.

Así, la actividad productiva concreta es ella misma en su conjunto, en un momento histórico, fundamentalmente unas determinadas relaciones del hombre con los demás hombres: del esclavo con respecto al amo, del siervo con su señor, del proletario con respecto al burgués.

3.3.3.4 La antropología del trabajo

Escribía Marx, que el hombre, no obstante poseer una actividad vital consciente y libre se diferencia de los ani-

males a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida.

El trabajo, la vida productiva misma, aparece entonces ante el hombre como el medio para satisfacer la necesidad de conservación de la existencia física; pero también mediante el trabajo, el hombre se realiza y se contempla a sí mismo, relacionándose entre sí y con la naturaleza.

3.3.4 FEDERICO NIETZSCHE: "Yo anuncio el superhombre"

3.3.4.1 La muerte de Dios

El 14 de septiembre de 1888, próximo a su colapso mental, Nietzsche le escribe a su amigo Paul Deussen, que la tarea que tiene entre manos, "divide a la humanidad en dos mitades".

Con esto prácticamente anuncia el comienzo de una nueva era en la historia de la humanidad, la del **nihilismo**.

¿Qué anuncia Nietzsche para que se prefiera no hablar de él? Lo que anuncia es el más terrible de todos los huéspedes, el **nihilismo**, esto es, la era de la caída de los valores que tienen como fundamento último a Dios.

3.3.4.2 La potencia del nihilismo

El nihilismo nos llega de algo que para Nietzsche constituye el acontecimiento más importante de la historia moderna: **la muerte de Dios**.

La muerte de Dios, no es una declaración más. Es la conciencia de una filosofía intranquila de una época que se ha hecho sospechosa. Es la denuncia de una grave crisis al interior de la historia de una civilización.

Con la muerte de Dios, todo lo que se asienta sobre este fundamento irremediablemente se derrumba: la moral, la filosofía, el hombre, la cultura... porque lo que caracteriza a la civilización cristiana-occidental es que el hombre funda su ser, su hacer y su esperar en Dios.

Pero la historia no es nueva. En cierta medida, la "muerte de Dios" ya está presente en Kant, en Hegel y en Feuerbach; en Bauer y en Schopenhauer. También en Nietzsche. Lo nuevo, es la insistencia con que Nietzsche pregona la muerte de Dios: "¿Cómo hemos podido hacerlo?"

¿No es quizás esta admirable pregunta un enigma, constituida en auténtica cantera para disfrutar de la reflexión filosófica?

¿Debemos esperar? El acontecimiento más grande de la historia moderna nos alcanza con su poderosa onda. No estamos lejos de él ni lo estaremos nunca. Al fin y al cabo, está a la puerta desde hace tiempo: ¿No afrontamos la tormenta de la crisis de los valores supremos que cala los abismos más profundos de nuestra propia civilización occidental? ¿Es que hemos olvidado que pende sobre nuestras cabezas el terror de los neutrones? ¿No estamos a la puerta del desastre?

Debemos aclarar de paso, que Nietzsche cuando habla de la muerte de Dios no se refiere exclusivamente al Dios verdadero del Cristianismo, sino en general, al fundamento divino del mundo, cuya muerte trae como consecuencia la quiebra de todos los valores culturales del "hombre pequeño", y la enunciación del superhombre con su nueva escala de valores.

¿Cómo se configurará entonces la sociedad humana ante la degradación de lo sagrado?

Ante el desmoronamiento de los valores supremos que dieron sentido a la cultura y al hombre de occidente, Nietzsche opone la ética de la serpiente, es decir, se trata de mudar de piel para poder vivir, abandonando lo Trascendente (Dios) y el desprecio del cuerpo y los sentidos; exaltando el mundo de la tierra, del cuerpo, del deseo, de las fuerzas instintivas... de lo irracional.

Nietzche: Ética de la serpiente - mudar de piel para poder vivir abandonando lo trascendente (Dios) exaltando el mundo de la tierra del cuerpo, del deseo, del instinto de lo irracional.

Etica de la serpiente
superhombre
voluntad de poder — eterno retorno

Lo que implica esta ética de la serpiente es un tipo de ser alternativo: el superhombre y sus principios constitutivos, la voluntad de poder y el eterno retorno. Valores que pretenden sustituir en el hombre los valores fundados en la trascendencia divina.

3.3.4.3 La orética de Nietzsche

En la perspectiva nietzscheana, el hombre es casi una nada, un ser miserable, inmundo, indeterminado, híbrido, mezcla de bestialidad y humanidad; simple puente entre la bestia y el superhombre.

El hombre real, concreto, diríamos hoy histórico, es apenas para Nietzsche un animal inconcluso, "una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre; una cuerda sobre el abismo".

En este humanismo ateo, el hombre es entonces algo que debe ser superado y el medio para trasformar al "hombre pequeño" en "superhombre" es la voluntad de poder, puesto que para Nietzsche, no es la razón la que establece los valores, sino la fuerza, la vida, y en tal sentido, la animalidad; es el cuerpo en acción y el pensamiento es sólo instrumento de esa animalidad.

Así entonces, la filosofía de Nietzsche no es como en Platón una preparación para la muerte, sino una filosofía de la vida y un vitalismo, origen de todos los existencialismos; un intento de revaloración del mundo natural sensible y de los instintos, pues, según Nietzsche, el hombre libre debe reconocer, que es cuerpo, impulso, instinto, pasión, águila y serpiente a la vez; que la vida es tierra y se proyecta en la tierra; que la vida es ser, voluntad de poderío, valoración, fuerza de vida, crecimiento, un querer ser más.

Bajo este fundamento se revela ahora que el principio de toda valoración es el superhombre, una nueva medida y modelo para el hombre.

Superhombre { águila & serpiente } orgullo, garra, rapacidad y astucia → hombre pasiones

Pero la disertación nietzscheana muestra que debemos andar con precaución, para no ser atrapados en sus mallas y evitar que se convierta en lo mismo que era la filosofía para Nietzsche, ejercicio de la desilusión, sospecha y desencanto.

Las cualidades del superhombre Nietzsche las presenta en forma mítica. Sus atributos están representados por el águila y la serpiente: el orgullo, la garra, la rapacidad y la astucia. Afirmar que el superhombre es águila y serpiente, no es de modo alguno eliminar la alienación de la existencia; es, más bien, hundirlo en el abismo de las pasiones y en el fango del desgarrado mundo de la cotidianidad.

3.3.5 SIGMUND FREUD: Lo inconsciente es lo humano

3.3.5.1 Introducción al psicoanálisis

El punto de partida de la intensa actividad intelectual de Sigmund Freud (1856-1939) puede ubicarse en la importante cuestión que se formuló:

"¿Qué fines y propósitos de vida expresan los hombres en su propia conducta?"

"Aspiran a la felicidad, -respondió Freud. Esta aspiración tiene dos caras: un fin positivo y otro negativo; por un lado, evitar el dolor y el displacer; por el otro, experimentar intensas sensaciones placenteras".

De acuerdo a lo anterior, Freud elabora una teoría del hombre que señala que la actividad psíquica está regida por pulsiones instintivas, como el principio del placer o instinto de vida y el principio de realidad o instinto de muerte; pero quien fija el objeto final es el programa del principio del placer, mientras la finalidad última del instinto de destrucción consiste en reducir a todos los seres vivos a un estado inorgánico.

Felicidad: fin (+) → evitar el dolor y el displacer; fin (−) → intensas sensaciones placenteras

Actividad psíquica - instinto placer

La Libido - energía - pulsiones instintivas

Al comprender los procesos mentales desde la perspectiva de las pulsiones instintivas y su conflicto existente en lo inconsciente, y explicar que todas las pulsiones instintivas son manifestaciones de una sola energía general llamada **libido**, de origen y naturaleza sexual, el psicoanálisis interpreta la conducta humana, tanto normal como patológica, desde una instancia del aparato psíquico, que es lo inconsciente, es decir, desde el supuesto de la existencia de procesos mentales, de los cuales el sujeto no tiene conciencia.

Esto abre la posibilidad de explicar el psicoanálisis como una antropología orética.

3.3.5.2 El psicoanálisis como metapsicología

El objetivo de Freud era fundar una ciencia del psiquismo que le permitiera explicar no sólo la psicología y la psicopatología humana, sino también esbozar una visión general del hombre y la cultura.

Por esto, debemos tener en cuenta que Freud designó en primer lugar a su propia teoría psicoanalítica con el término **Metapsicología,** con el propósito de destacar el conjunto de conceptos científicos y nociones ideológicas propias del discurso psicoanalítico, que van a formar progresivamente una nueva psicología, y para señalar una concepción general del funcionamiento psíquico desde cuatro puntos de vista distintos:

Lo topológico, referente a las instancias del aparato mental, o sea, lo consciente, lo preconsciente y lo inconsciente;
Lo dinámico o variedad de pulsiones instintivas como el principio de vida y el principio de muerte y sus conflictos;
Lo económico o energías de la vida psíquica, y
Lo estructural o teoría de la personalidad y sus instancias: Ello, Yo, y Superyo.

3.3.5.3 El psicoanálisis como psicología profunda

Freud señalaba también que el psicoanálisis es una teoría abisal o profunda o psicología de lo inconsciente, concepto que nos permite indicar la presencia de una antropología orética en su pensamiento.

No obstante que en su origen el psicoanálisis fue una **psicopatología,** esto es una teoría de las neurosis y de los trastornos psíquicos, Freud siempre tuvo presente la posibilidad de explicar la conducta y el desarrollo normal del individuo, o como él mismo dice, analizar "los enigmas de la existencia y del origen del hombre", convirtiendo su análisis de los procesos mentales, no en una teoría especial, psicopatología, sino en la teoría psicoanalítica general.

3.3.5.4 La orientación psicoterapéutica del psicoanálisis

También el psicoanálisis es un método especial de investigación de la actividad mental, consistente en hacer evidente mediante la asociación libre, la significación inconsciente de las **palabras;** los **actos fallidos** como olvidos, errores al hablar, escribir, leer o al obrar; los **actos lúdicos** como el chiste, el humor y el juego; las **producciones imaginarias,** sueños, fantasías, delirios del individuo y las **neurosis** o enfermedades mentales, como la angustia, la ansiedad, el histerismo, la depresión, etc.

Puede también el psicoanálisis concebirse como una terapia para el tratamiento de las enfermedades mentales. Tal terapia consiste en interpretar el material psicoanalítico como los síntomas, sueños, actos fallidos, etc. y descubrir el **sentido** de dicho material, haciendo consciente al paciente de la causa que produce la neurosis.

Tal interpretación puede extenderse al arte, la religión, la guerra, la cultura, etc.

3.3.5.5 Las instancias del aparato psíquico

Freud presenta dos tópicas, es decir, dos descripciones del aparato psíquico humano.

La primera, constituida por el aparato psíquico y sus instancias: lo consciente, lo preconsciente y lo inconsciente. Estas instancias pueden ser reducidas a dos: la entidad psíquica consciente y la entidad psíquica no consciente o lo inconsciente, y aun la conciencia puede agregarse después o faltar en absoluto.

Freud establece así una ruptura con la psicología clásica al descubrir lo inconsciente, su dinámica y su dominio sobre lo consciente.

Veamos. La orientación psicológica clásica identifica lo psíquico con la conciencia desconociendo la existencia de procesos psíquicos inconscientes. Freud rompe radicalmente con esta tradición al considerar lo consciente, la estructura racional del psíquismo humano, como una parte de lo psíquico y lo inconsciente como la otra parte, siendo esta última la instancia más importante del aparato psíquico y lo que condiciona y determina las demás instancias.

De acá que el psicoanálisis puede definirse como la ciencia de lo inconsciente.

Este importante descubrimiento conduce a un cambio en la imagen del hombre, pues, según esta tópica, ya no son los elementos de la cultura y del espíritu humano lo que causa la conducta normal y patológica del individuo sino la acción de lo inconsciente.

La segunda tópica es expuesta por Freud como teoría de la personalidad y sus instancias: el Ello, el Yo y el Super-yo. El Ello es una instancia totalmente inconsciente dominada por el principio del placer que busca la satisfacción total e inmediata de los impulsos instintivos. El Yo, que es propiamente la conciencia, desempeña las funciones de relación del ser humano con la realidad social y cultural. En el Yo

domina el principio de realidad y el esfuerzo por adaptarse a las exigencias y normas del mundo socio-cultural. El Super-yo está formado por los valores y normas culturales y es, por una parte, la sede de la conciencia moral y social, y, por otra, es la instancia de la vigilancia, del castigo y del premio.

3.3.5.6 La teoría antropológica de Freud

La teoría psicoanalítica freudiana es una concepción del psiquismo humano como también una antropología, una axiología y, en definitiva, una visión materialista de la cultura.

La investigación del hombre, su historia y su cultura, se acentuó a partir de 1920. El hecho de que se pregunte Freud por los fines y los propósitos de la conducta humana está revelando dicho interés.

Tal explicación fue posible cuando Freud estableció la importante relación entre lo inconsciente y la represión, señalando que la historia de la humanidad es la historia de la represión de las pulsiones instintivas y que la cultura se origina debido a la coerción y sublimación de dichas pulsiones.

La cultura para Freud se establece obedeciendo al impulso de las necesidades vitales y a costa de la satisfacción de los instintos y su permanente subyugación, restrigiendo notablemente la existencia social y biológica del hombre como condición esencial para el progreso humano, hasta el punto de que cada individuo que entra en la sociedad repite el sacrificio de la satisfacción instintiva en beneficio de toda la sociedad.

Pero al mismo tiempo que la cultura ha sido necesaria para proteger al individuo de la naturaleza y preservar la vida en común proporcionándonos los medios para satisfacer nuestras necesidades y evitar el sufrimiento, la cultura a la vez que es bienestar es también malestar al basarse en

la renuncia de los instintos y en la coerción de los mismos.

De este modo, Freud nos presenta una antropología naturalista que quiebra el concepto tradicional de la vida psíquica y la imagen del hombre como ser racional, desplazando el análisis psicológico de lo consciente a lo inconsciente, en la medida en que la conducta humana está determinada por la dinámica de las fuerzas instintivas que presenta lo inconsciente.

3.3.6 B.F.SKINNER: "El hombre es un cuerpo que se comporta"

3.3.6.1 Ubicación

Al hablar de la psicología notamos que su objeto de estudio y su método ha variado a través de su historia, desde las primeras especulaciones de Platón y Aristóteles sobre el alma, pasando por la definición cartesiana de la psicología como ciencia de la actividad mental.

Luego, el empirismo inglés conducirá la psicología al estudio de la asociación de sensaciones y progresivamente a la investigación de los mecanismos adecuados de aprendizaje y de las condiciones de adaptación del individuo a la sociedad y a la producción hasta desembocar, a partir de Watson, en ciencia de la conducta, es decir, en la descripción de la actividad humana en términos de estímulo y respuesta.

3.3.6.2 La nueva visión orética del hombre

Dentro de la concepción conductista ocupa un lugar destacado el creador de la teoría del condicionamiento instrumental: B.F.Skinner, a quien por sus investigaciones y análisis del comportamiento se le califica, junto a Freud, como uno de los psicólogos más importantes del siglo XX.

La noción fundante de la psicología como ciencia de la conducta es el concepto de condicionamiento. Su planteamiento ha tenido un significativo impacto científico y filosófico, hasta el punto que el mismo Skinner ha declarado que la mayor parte del comportamiento humano es de carácter instrumental.

Ahora con la perspectiva instintivista de Lorentz y la conductista de Skinner se hace referencia a un **hombre sin subjetividad**; el primero considera al hombre como incontrolable pulsión agresiva, mientras Skinner presenta al ser humano como simple cuerpo que se comporta igual que los demás organismos y en función de ciertas condiciones ambientales y genéticas.

De este modo la psicología naturalista skinneriana, al observar que lo que existe no es un cuerpo que tiene una persona dentro, sino que es un cuerpo que es persona, en el sentido de que es un cuerpo con un complejo repertorio de comportamientos, elimina el dualismo de lo somático y lo psíquico y de paso la diferencia sustancial entre la persona humana y el animal, reduciendo el ser humano a simple ser natural que puede en forma técnica y eficaz controlarse y manipularse.

El conductismo al partir del supuesto de que el comportamiento se encuentra regulado por leyes fijas y estables, piensa que el efectivo control y dominio de lo psíquico y lo social cristalizará cuando se conozca dicho orden y regularidad.

Pero el hecho de que el ser humano pueda manipularse como simple ser natural, como simple bestia de carga, regulado y despojado de su conciencia y subjetividad, deshumanizado e inculturado, pero eficaz y productivo, sin apetitos, sin aspiraciones sociales y obviamente sin opiniones políticas en "una sociedad en donde no hay fracaso, ni aburrimiento, ni esfuerzo", según la utopía skinneriana expuesta en **Walden Dos**, conlleva a sentar las bases para un totalitarismo.

3.3.6.3 El condicionamiento skinneriano

La investigación de Skinner parte de las siguientes cuestiones:

¿Qué es lo que permite que los organismos se comporten de la manera como lo hacen?

¿Cómo se puede modificar y controlar en forma predecible y eficaz la conducta variando las condiciones ambientales?

¿Cuáles son las variables relevantes del comportamiento?

En definitiva Skinner se propone formular una teoría general de la conducta teniendo como base el experimento y la observación.

Ahora bien, ¿qué es el condicionamiento operante? Veamos un ejemplo: Isabel oprime un botón para recibir un regalo, es decir, un organismo hace algo a fin de recibir algo. El condicionamiento operante es un proceso en donde cada acto está motivado por un deseo de placer o por un rechazo al displacer.

Skinner piensa que la conducta humana se puede controlar y el método básico de control consiste en el refuerzo, que es el acontecimiento que viene después de una respuesta y que aumenta la posibilidad de producir esa misma respuesta en la próxima ocasión que se presente el estímulo que la provocó.

El procedimiento experimental del condicionamiento operante está relacionado con el hedonismo, pues cada acto está motivado por un deseo de placer y una evitación del displacer, o sea, el organismo busca continuar la recompensa o busca evitar el castigo o la recompensa retirada; como cuando decimos, si usted emite tal respuesta, entonces yo presentaré una recompensa, o en forma más sencilla, si obtienes buenas notas, te regalo una bicicleta; o si usted no emite la respuesta deseada, yo retiraré la recompensa: si no obtienes buenas notas, no te regalo la bicicleta.

En consecuencia, la posibilidad de la manipulación eficaz de la conducta a partir del control de las condiciones de existencia que condiciona y determina el psiquismo, mediante el reforzamiento positivo (recompensa presentada o castigo retirado) y el reforzamiento negativo (recompensa retirada o castigo presentado), es plausible, pues un organismo en un medio ambiental y en una situación determinada tenderá a repetir su conducta en circunstancias y condiciones que favorezcan el placer y tenderá a repetir su comportamiento para evitar el castigo o el displacer.

CONDICIONAMIENTO OPERANTE — acto: deseo de placer — recompensa presentada, castigo retirado; rechazo al displacer — recompensa retirada, castigo presentado

Ej. si estudias ganas el semestre; si no estudias pierdes el semestre

3.4 CONCLUSIONES: ¿Y QUE ES EL HOMBRE?

Hemos creído conveniente, para cerrar este capítulo, plantearnos de nuevo la pregunta por el hombre, porque hoy después de tantos siglos de búsqueda, sigue abocándose con mayor insistencia la vieja cuestión del Salmo 8: "¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes o el hijo del hombre para que cuides de él?"

Desde este interrogante hasta hoy, se reitera la pregunta por el hombre, en ese intento siempre nuevo y urgente de comprenderse a sí mismo, como posibilidad de la propia existencia humana.

También nosotros hemos iniciado nuestra búsqueda, al plantearnos la pregunta por los móviles que determinan la naturaleza humana y cómo se concibe al ser humano y su dignidad en las diversas corrientes de la reflexión antropológica.

El análisis de algunos modelos noéticos y oréticos nos ha conducido a la exposición de la progresiva problematización del concepto clásico del hombre como **ser racional** y de la visión cristiana como **imagen de Dios** y como **persona humana**, mediante la presentación de una nueva imagen del hombre, en donde lo racional cede su rango de orientador de la actividad humana al cuerpo y a lo irracional instintivo.

Este desgarramiento del ser humano tiene un fondo. Hace parte de una época marcada por la desacralización, la secularización, la descentralización y la instrumentalización del yo y de la cultura humanista.

Citemos algunos ejemplos para mirar la dimensión del problema. Con Copérnico, el hombre pierde la imagen de que es el centro del universo al declarar que la tierra no es más que un planeta del sistema solar. Con Darwin, es consciente de que es una especie como las demás sujeta a un proceso de evolución. A partir de Nietzsche, estamos frente al acontecimiento más importante de la historia moderna: la **muerte de Dios**, que representa el derrumbe de todos los valores que sustentaron al hombre de occidente. Con Freud, al hombre se

le obliga a reconocer que no es lo consciente y racional lo que regula su actividad sino lo inconsciente y la dinámica de las pulsiones instintivas. También Skinner mostrará una época y una cultura instrumentalizada, marcada por la tendencia al control eficaz biológico, social y psicológico, la manipulación genética del hombre, la reducción del ser humano a simple fetiche u objeto de laboratorio, la perdida progresiva, a nombre de una supuesta ciencia, del horizonte espiritual y moral en donde el ser humano pierde su dignidad y el derecho inalienable de actuar libre y responsable, como de dirigir su propio destino.

Es la situación de una época y de una civilización en donde se desintegra el mito cardinal de su filosofía: **el yo y su razón**, reconociéndose en los límites de su locura y sinrazón la "medida de su propia desmesura" como ha escrito Foucault.

Este es el desafío que nos plantean las nuevas antropologías de corte naturalista: la necesidad de una nueva antropología. Reto que debemos asumir como latinoamericanos emprendiendo la búsqueda del camino que nos permita regresar a nosotros mismos y comprender el enigma de la existencia humana, ya no en forma abstracta sino **situada** con sus necesidades, aspiraciones y valoraciones.

3.5 LA SIGNIFICACION DEL HOMBRE DESDE LATINOAMERICA

Quisiera con estas notas para una antropología filosófica desde la perspectiva latinoamericana relevar la presencia en América de dos grandes hombres: el uno, español de origen pero de corazón americano: el ilustre gaditano **Don José Celestino Mutis;** el otro, americano, por estirpe y por gloria, el Padre de la Patria: **Simón Bolívar.**

Ambos nos enseñaron algo. El primero puso su ciencia y su búsqueda inquebrantable de la verdad al lado de la causa de la independencia de estas colonias de ultramar; el segundo echó los cimientos de un pueblo naciente.

Estos dos hombres, tan extraños entre sí, comulgan en el ideal de su acción: el reestablecimiento de nuestra presencia en el mundo y de la armonía universal entre los pueblos.

3.5.1 Somos parte de la literatura fantástica

Estamos hoy, como lo hemos estado siempre los hombres de esta América grande, frente a la exigencia de comprendernos en nuestro momento y en el espacio histórico que quiso el designio del Altísimo.

La posibilidad de pensarnos como somos, a partir de este modelo único que es nuestra propia situación concreta, de preguntarnos en forma auténtica por el ser de nuestra existencia y el papel histórico de nuestros pueblos, debe constituir el principio de una reflexión sistemática y profunda; el principio e hilo conductor de una antropología filosófica **situada,** es decir, latinoamericana.

Nos preguntamos entonces: ¿Qué es América? ¿Cómo se ha pensado el hombre de esta tierra? ¿Cómo se ha pensado esta tierra de cantores y de arcilla; salitre, cordillera y llano, cielo y mar, animal y hombre, en definitiva, todo este ser de imponente majestuosidad?

Relata García Márquez en su Discurso de Estocolmo cómo "Antonio Pigafetta, un navegante florentino que acompañó a Magallanes en el primer viaje alrededor del mundo, escribió a su paso por nuestra América meridional una crónica rigurosa, que sin embargo parece una aventura de la imaginación. Contó que había visto cerdos con el ombligo en el lomo, y unos pájaros sin patas, cuyas hembras empollaban en las espaldas del macho. Y otros como alcatraces sin lengua, cuyos picos parecían una cuchara. Contó que había visto un engendro animal con cabeza y orejas de mula, cuerpo de camello, patas de ciervo y relincho de caballo. Contó que al primer nativo que encontraron en la patagonia le pusieron enfrente un espejo, y que aquel gigante enardecido perdió el uso de la razón por el pavor de su propia imagen".

Esta es la visión inicial de lo nuestro y del amerindio, una visión tan alucinada que recorrerá nuestro continente como el requerimiento por medio del cual el Rey de España daba lo que no era suyo y pedía lo que no era de él.

¿Qué es América? Cuestión que inmediatamente remite a la viva página de nuestra historia; a la vieja cuestión de hoy y de mañana que siempre pretenderá fracturar el devenir cósmico de la identidad cultural del hombre del sur del río Grande.

¿Qué es América? Pregunta que anuncia primero una ontología y en seguida una antropología: la ontología y la antropología de la dependencia, porque el descubrimiento es eso: un **Nuevo Mundo,** una **Tierra Nueva,** un **Nuevo Hombre.** "Ahora dice Melcías Martan, el mundo ya tiene redondez de manzana y fronteras de mar".

¡Sí! Ahora el mundo tiene una visión del mundo y una visión del Nuevo Mundo: la visión del conquistador, con sus sueños de oro, esclavos, encomiendas y dorados que fantásticamente se fueron haciendo realidades...

¡Sí! Ahora, con sus alabardas y arcabuces y con la rapidez del viento de los mares, propagan por el mundo una imagen del hombre de esta América: la que una política de conquista

podía propagar por el mundo... señalémosla tomando un aparte de la **Historia de la Conquista y población de la provincia de Venezuela**, del cronista Oviedo y Baños:

"Sus costumbres en la gentilidad fueron bárbaras, sin política, gobierno, ni religión, que los acreditase racionales..."

¡Sí! Ellos, los del mar allende, niegan la racionalidad del amerindio y discuten sin cesar si tenemos alma o no tenemos alma. Pero mientras tanto su Majestad el Emperador Carlos V ha dado permiso para que se hiciesen esclavos a los indios...

Así fue la visión de los vencidos:

"(...) El llanto se extiende
las lágrimas gotean allí en Tlaltelolco...
Llorad, amigos míos, tened entendido que con estos hechos
hemos perdido la nación mexicana..."

Es la historia la que nos define, porque América, canto y urdimbre del hombre libre, preñada por la piedra de Ullumbe, teñida de azul celeste en Machu Picchu, se cubre de sangre como cantera atropellada, vilipendiada su dignidad por el derecho que otorga la conquista, insultada y asimilada para un nuevo destino: se le inserta como apéndice de la historia mundial.

¿Qué es América? Desde el momento mismo de la nueva historia, el amerindio es definido por equivocación como **indio,** como salvaje y como ser irracional, adjetivos que permitirán implementar una ideología de conquista como la consignada por Juan Ginés de Sepúlveda en su **Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.** Fue, como siempre, el punto de vista de los vencedores.

Para el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, los naturales eran por supuesto, "naturalmente vagos y viciosos, melancólicos, cobardes y en general gentes embusteras y holgazanes. Sus matrimonios no son un sacramento, sino un sacrificio. Son idólatras, libidinosos y sodomitas. Su

principal deseo es comer, beber, adorar ídolos paganos y cometer bestialidades. ¿Qué puede esperarse de una gente cuyos cráneos son tan gruesos y duros que los españoles tienen que tener cuidado en la lucha de no golpearlos en la cabeza para que sus espadas no se emboten?"

Somos en este sentido, parte de una literatura fantástica tejida por la pluma del conquistador. De ese tipo de literatura que mistifica la realidad y desvalora la dignidad del ser humano nacido en esta América.

La nueva historia arranca del rostro latigado del indígena, cuando el trabajo forzado en haciendas, mitas y caminos va arrancando al indio de su suelo y de sus costumbres... le va arrancando la vida misma.

En este momento, como ha escrito lúcidamente Roberto Salazar, "su vida y su muerte ya no le pertenecen". En este sentido, el natural, se va convirtiendo en un ser fantasmal que recorre los valles, que está presente en la montaña, arriba del Magdalena, en las sepulturas de Tierradentro o en los socavones de las minas. Es el fantasma que ahora araña con sus manos el peñasco y la ladera agreste, como último recurso de su lucha que se prolonga por siglos...

Es un pasado en presente. Un presente que se hace cotidiano por el poder de la ideología que implacablemente va calando. También hoy continuamos escribiendo lo fantástico, cuando se desdeña lo nuestro por lo extraño; cuando se añora otra tierra, otra realidad y otro ser, porque niega a su propia vida la posibilidad de ser, para ser un fantasma en tierra extraña o en tierra propia para consumirse en la espuma de ser otro y niega reconocerse a sí mismo que es un ser que palpita y entraña del corazón de esta tierra.

Esta fue la lección de Mutis. Porque Mutis proclamó, como Bartolomé de las Casas, la dignidad del hombre americano y su derecho.

¿Qué es América? "Para nosotros, decía el Libertador en su Proclama de Pamplona de 1814, la Patria es América". La respuesta plantea la singularidad de nuestro ser y el desti-

Mutis como Bartolomé proclamó la dignidad del hombre americano y su derecho.

Bolívar ¿Qué es América? La Patria es américa

no histórico de nuestro pueblo y continente latinoamericano.

3.5.2 Somos parte de la historia real

El discurso de Angostura, pronunciado por el Libertador el 15 de febrero de 1819 para instalar el Congreso que fundará la Nación colombiana, es esencialmente una lección de filosofía latinoamericana.

Anotemos algunos puntos significativos de este documento. Para el Libertador, la conquista y la colonización representan la pérdida del equilibrio y de nuestra presencia en el mundo, al convertirnos de hombres libres y señores de nuestras tierras en siervos o a lo sumo en simples consumidores, arrebatándonos de paso nuestra persona, señorío y dignidad.

Por esto, cuando el 17 de diciembre de 1819, Francisco Antonio Zea, Presidente del Congreso de Angostura, exclamó aquellas memorables palabras: **"La República de Colombia queda constituida. ¡Viva la República de Colombia!"**, se había logrado re-constituir la Nación y la Patria.

Quedaba ahora la inmensa tarea de "echar los fundamentos de un pueblo naciente", como decía el Libertador, que significa el principio del restablecimiento del equilibrio del mundo, el reconocimiento de nuestra presencia en el mundo y "la recuperación de la temporalidad" (Rubio):

"Al separarse Venezuela de la nación española ha recobrado su independencia, su libertad, su dignidad, su soberanía nacional", dice Bolívar, reiterando cómo la independencia restablece nuestra presencia en el mundo. Pues, para Bolívar, estamos ausentes del universo, no obstante que nuestro pueblo es un "pequeño género humano", una especie media entre los legítimos propietarios del país y los españoles, pero sin determinación, ni libertad, ni señorío, sin temporalidad. Somos gentes que poseemos un mundo cerrado por dilatados mares, nuevo a las ciencias y las artes; pero con la conquista y la colonización española el equilibrio y el pacto social

se rompió.

Eramos civilización, organizados en nuestro territorio. Eramos nosotros mismos, con nuestras costumbres, idiomas, organización, gobierno y economía, libres y señores. Pero desde el comienzo de la nueva historia, existe un elemento que distorsiona, rompe, vuelca y confunde todo en interés de su propio beneficio. Ese elemento es la dominación de un colón colonial colonizador y colonialista que conlleva un desequilibrio, con la soberanía de unos y el aplastamiento de otros. Y puesto que así se rompe el contrato social de señores con señores y pasan los americanos a ser siervos de los españoles, es lícita la lucha por la autodeterminación, la libertad y señorío de estos pueblos.

Con la independencia nuestra América es libre y digna y somos nuevamente dueños y señores. Tal fue la enseñanza del Libertador.

BIBLIOGRAFIA

BISER, E., **Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana.** Sígueme, Salamanca, 1974.

BOLIVAR, S., **Escritos políticos.** Alianza, Madrid, 1981.

BUBER, M., **¿Qué es el hombre?** FCE, México, 1981.

CRUZ VELEZ, D., **Aproximaciones a la filosofía.** Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá, 1977.

FEUERBACH, L., **La esencia del cristianismo.** Sígueme, Salamanca, 1978.

FREUD, S., **Introducción al psicoanálisis.** Alianza, Madrid, 1967.

GEVAERT, J., **El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica.** Sígueme, Salamanca, 1981.

LORITE MENA, J., **El animal paradójico. Fundamentos de antropología filosófica.** Alianza, Madrid, 1982.

MAQUIAVELO, N., **El príncipe.** Alianza, Madrid, 1982.

MARCUSE, H., **Eros y civilización.** Seix Barral, Barcelona, 1968.

MARX, C., ENGELS, F., **Obras escogidas.** Progreso, Moscú, 1974.

NICOL, E., **La idea del hombre.** FCE. México, 1977.

NIETZSCHE, F., **Así habló Zaratustra.** Alianza, Madrid, 1981.

PLATON, **La República.** Eudeba, Buenos Aires, 1980.
Fedro o de la belleza. Aguilar, Buenos Aires, 1965.
El Camino de la cicuta (antología), Universitaria, Santiago de Chile, 1980.

SALVAT EDITORES, **Freud y el psicoanálisis.** Salvat, Barcelona, 1975.

EJERCICIO DE AUTOEVALUACION

Marque con una X, sobre la letra correspondiente, la respuesta correcta y conozca cuáles fueron los resultados de su estudio.

1. El objeto fundamental de la antropología filosófica consiste en captar:

   a. la naturaleza de las cosas.
   b. el ser del hombre en su totalidad.
   c. las formas de racionalidad.
   d. el condicionamiento social.
   e. la evolución de la cultura.

2. Aristóteles entiende por órexis:

   a. la cultura humana.
   b. la racionalidad.
   c. la espiritualidad.
   d. el impulso animal.
   e. el comportamiento.

3. El famoso principio antropológico de Sócrates es:

   a. el hombre es la medida de todas las cosas.
   b. el hombre es una persona humana.
   c. conócete a tí mismo.
   d. el hombre es un ser viviente racional.
   e. el hombre es la totalidad del ser.

4. El primer tratado de antropología filosófica es:

   a. el Discurso del Método, de Descartes.
   b. la Gaya Ciencia, de Nietzsche.
   c. la República de Platón.
   d. la Etica a Nicómaco, de Aristóteles.
   e. la Crítica de la Razón Pura, de Kant.

5. La antropología de tipo noético es desarrollada principalmente por:

a. Santo Tomás de Aquino.
b. Sigmund Freud.
c. Federico Nietzsche.
d. B.F. Skinner.
e. Nicolás Maquiavelo.

6. Se denomina factor irracional del comportamiento humano a:

a. los instintos y motivaciones noéticas.
b. las pasiones y tendencias espirituales.
c. los instintos e impulsos animales.
d. las aspiraciones y tendencias noéticas.
e. las motivaciones oréticas y noéticas.

7. El interés principal de la filosofía de Sócrates es:

a. ocuparse de las cosas naturales.
b. critiar la sociedad de consumo.
c. adelantar una inversión de valores.
d. imponer nuevas creencias sobre los dioses.
e. acrecentar el interés del más fuerte.

8. Según Platón lo que debe regir la actividad humana es:

a. el alma racional.
b. la orexis y el nous.
c. lo somático.
d. lo psico-somático.
e. el alma irracional.

9. El primer filósofo que distingue claramente en el hombre alma racional y alma irracional es:

a. Sócrates.
b. Protágoras.
c. Aristótles.
d. Gorgias.
e. Platón.

10. Según Aristóteles lo que distingue al hombre del animal es:

a. vivir en comunidad.
b. ser un ser acívico.
c. poseer razón y lenguaje.
d. ser un animal productivo.
e. ser un animal religioso.

11. El hombre es naturalmente un ser racional, libre y existente por sí mismo, según el pensamiento antropológico de:

a. Nicolás Maquiavelo.
b. Sigmund Freud.
c. Carlos Marx.
d. Santo Tomás de Aquino.
e. Ludwig Feuerbach.

12. El conocimiento de la naturaleza humana y las pasiones que la determinan debe constituirse en el fundamento para comprender la acción política, según el pensamiento de:

a. Sigmund Freud.
b. Nicolás Maquiavelo.
c. B.F. Skinner.
d. Ludwig Feuerbach.
e. Renato Descartes.

13. La conocida frase de Ludwig Feuerbach: "El hombre es el Dios del hombre", significa:

a. la esencia del hombre es la misma esencia de Dios.
b. el principio del hombre es el hombre mismo.
c. el hombre tiene Dios, el animal no tiene un Dios que lo bendiga.
d. la existencia del hombre depende de la existencia del Dios del hombre.
e. el ser real y entero del hombre es su mismo Dios.

14. La importancia de Feuerbach, según Marx, fue haber elegido como fundamento de su teoría:

a. la relación entre el hombre y el hombre.
b. el amor del hombre por el hombre.
c. la caridad cristiana comienza con uno mismo.
d. el Dios del hombre es el hombre.
e. las relaciones sociales de producción.

15. El concepto principal de la visión de la historia y la concepción antropológica de Marx es:

a. el trabajo y la producción social.
b. las relaciones sociales de producción.
c. el ser determina la conciencia social.
d. la formación económica social.
e. las fuerzas productivas de la sociedad.

16. El nihilismo significa principalmente para Nietzsche:

a. que los valores supremos pierden su validez.
b. el comienzo de una nueva era en la historia.
c. la denuncia de la grave crisis de Occidente.
d. el paso de la prehistoria a la historia.
e. la manipulación eficaz de la conducta humana.

17. Según el psicoanálisis de Freud, la actividad humana está regida por:

a. el instinto de muerte.
b. la voluntad de poderío.
c. el principio del eterno retorno.
d. las pulsiones instintivas.
e. el principio del placer.

18. Según la orientación psicoanalítica de Freud, lo psíquico es:

a. la preconsciencia y la conciencia.
b. lo subconsciente y lo preconsciente.
c. lo inconsciente y lo consciente.

19. Según Skinner, el dominio eficaz del comportamiento humano se logra mediante:

a. el refuerzo.
b. el reflejo.
c. el estímulo.
d. el castigo.
e. la extinción.

20. Para la teoría orética de Skinner el hombre es principalmente:

a. instinto de vida.
b. un ser sin subjetividad.
c. incontrolable pulsión instintiva.
d. voluntad de poderío.
e. pulsión instintiva.

U N I D A D   C U A R T A

EL ORIGEN DEL HOMBRE. LA TEORIA DE LA EVOLUCION Y SUS IMPLICACIONES FILOSOFICO - TEOLOGICAS

Eudoro Rodríguez Albarracín
Germán Marquínez Argote
Luis José González Alvarez

T E M A S

4.1 El origen del hombre según las ciencias.

4.2 Implicaciones filosóficas de la teoría evolutiva.

4.3 Implicaciones teológicas de la evolución.

4.4 El origen del hombre americano.

OBJETIVOS ESPECIFICOS

1. Hacer un balance de los datos científicos sobre el origen de la especie humana.
2. Interpretar dichos datos dentro de una interpretación filosófica coherente.
3. Mostrar los principales problemas e implicaciones de orden filosófico y teológico que se derivan de la teoría de la evolución.

Problemática

Muchos miles de años antes de que el hombre llegara a nuestro continente, la humanidad poblaba las viejas tierras de Eurasia y Africa. Es lógico, pues, que nos preguntemos primero por nuestro origen en cuanto **humanos** y después por nuestro origen en cuanto **americanos**. A cerca del origen del hombre en general se puede responder desde la ciencia, desde la filosofía y desde la teología. Veamos los aportes al problema desde cada una de estas tres perspectivas.

4.1 EL ORIGEN DEL HOMBRE SEGUN LAS CIENCIAS

¿Qué nos dice la ciencia actual acerca del origen del hombre?

Establece, en primer lugar, el origen evolutivo del mismo. La evolución es una teoría científica que explica los procesos de construcción del universo incluido el hombre. El universo para la ciencia de hoy es una estructura dinámica en expansión y en evolución a partir de un estado estacionario en que la materia primitiva, posiblemente una masa neutrónica, hizo explosión. Desde aquel momento u hora cero, que la ciencia calcula en el orden de los doce mil millones de años aproximadamente, la masa primitiva muy concentrada en un principio no ha dejado de expandirse y construirse en edificios cada vez más complejos. Expansión y evolución son procesos concomitantes. Para evolucionar necesitó crecer y expandirse. Pero si el universo crece aún hoy, es obvio que su radio es finito aunque creciente. Contrasta esta visión finita del universo con la idea del universo espacialmente infinito de la física clásica desde Descartes a Newton. Además, si crece es también finito en duración, cumple años.

En segundo lugar, la ciencia se esfuerza por establecer con la aproximación posible en estos casos, las series evolutivas de dichos procesos cósmicos guiada por la ley complejidad-conciencia. Según ésta, la realidad procesual va de menos a más, de lo más simple a lo más complejo, de la pura exterioridad o inconsciencia a la interioridad o conciencia. El hombre es la conciencia del universo y, por lo mismo, al decir de Teilhard de Chardin, "eje y flecha de la evolución".

Es una labor ardua, en muchos casos imposible para los científicos, reconstruir paso a paso, guiados por las huellas que ha ido dejando el pasado, todas las secuencias del film o película de la evolución. Pero en líneas generales, aunque borrosas en muchos casos, si tal film se proyectara ante nuestros ojos, veríamos cómo de la masa primitiva van surgiendo, en virtud de las fuerzas desencadenadas por la gran explosión, primigenia, edificios atómicos de menor a mayor complejidad siguiendo la serie periódica de los elementos, cómo después se van trenzando los átomos en complejas construcciones moleculares y cómo éstas van dando origen a las distintas configuraciones de la materia: el polvo intersideral, las nubes de gas y los astros. Estos son formaciones en que la materia se encuentra altamente densificada y en configuración más o menos esferoide.

Los astros a su vez se agrupan en ciudades millonarias de estrellas que llamamos galaxias. Entre los miles de galaxias que conforman la metagalaxia o universo podríamos identificar una, si no la más grande y bella, sí la más importante por ser la nuestra, llamada Vía Láctea. Compuesta por millones de estrellas, podríamos en tal enjambre señalar una, llamada sol. Orbitando al Sol veríamos formarse los planetas del sistema solar, entre ellos la Tierra. La Tierra aparece como astro independiente hace aproximadamente unos cuatro mil quinientos millones de años. Es en un principio un globo de gases en actividad radioactiva, que lentamente se va enfriando y solidificando hasta la conformación de una corteza o litosfera que envuelve un núcleo de materiales en fusión. La corteza se pliega y el valor de agua se condensa para dar origen a los océanos. Las partes sobresalientes de la corteza dan origen a los continentes. Los gases más livianos constituyen el envoltorio de la Tierra o atmósfera.

Siguiendo estos procesos, hasta aquí geológicos, veríamos cómo hace aproximadamente mil quinientos millones de años aparecen en las aguas de los océanos, en un salto verdaderamente cualitativo, los primeros seres vivos de tipo unicelular. Con ellos comienza a desarrollarse la biosfera que culmina con la aparición del hombre, último huésped en llegar a la vida hace aproximadamente unos dos millones de años. Con la humanidad da principio el desarrollo de la noosfera o pensamiento que crea cultura y hace historia.

¿Cuándo y dónde aparecen los primeros hombres? ¿Cómo se desarrolla la humanidad? Hoy podemos responder a estos interrogantes con suficiente aproximación a los hechos gracias a descubrimientos de restos humanos fósiles y al estudio de los mismos. La ciencia que estudia tales restos se llama Palentología. Esta ciencia ha podido determinar la secuencia

en que han ido apareciendo los seres vivos de menor a mayor complejidad, a partir de la cuna de la vida, o sea los océanos. Primero fueron los animales acuáticos, que se transformaron después en anfibios, más tarde los reptiles y aves, para aparecer posteriormente los mamíferos y entre éstos los antropoides. Los antropoides son aquellos mamíferos que van adquiriendo una forma parecida a la que tendrá el futuro hombre, sin ser aún hombres. De ciertos homínidos aún no humanizados, después de muchas tentativas, aparecen por fin los primeros homínidos ya humanizados u hombres hace aproximadamente unos dos millones de años, si hemos de hacer caso a la Paleontología en su estado actual.

En cuanto a la cuna de la primera humanidad son sensacionales los descubrimientos hechos por el paleontólogo Leakey en 1963 y años posteriores en el barranco de Olduvai de Tanzania, y en otros lugares de Africa central y Austral. Los restos encontrados atestiguan la existencia de un homínido de la familia de los autralopitecos cuya capacidad craneal raya en los 700 c.c., muy superior a la de los actuales póngidos que apenas si llegan a 500 c.c. Tal cerebro ya muy complejizado podía servir de base al pensamiento incipiente. Ello es confirmado por el hallazgo de guijarros intencionalmente trabajados, aunque muy rudimentariamente, por estos homínidos. Esta capacidad de crear instrumentos de piedra se interpreta como la puesta en marcha de la cultura (pebble culture) y, por lo mismo, como signo inequívoco de humanización. A este primer tipo de humanidad rudimentaria se le reconoce hoy con el término genérico de "homo habilis". Mientras no se produzcan nuevos descubrimientos tenemos que afirmar que la cuna de la humanidad es Africa y que la edad de la misma frisa en un millón setecientos cincuenta mil años aproximadamente.

La diferenciación del animal humano del resto de homínidos no humanizados fue muy lenta. En frase feliz escribe Teilhard de Chardin que para la observación científica el hombre "entró en la Tierra sin hacer ruido". En este lento despegue nos encontramos con que hace aproximadamente unos quinientos mil años se extiende por Eurasia y Africa un nuevo

tipo de humanidad, los llamados genéricamente **Arcántropos**, porque hasta hace pocos años se suponía que eran los primeros hombres. Los restos más significativos de este tipo son el "Pithecantropus de Java", el "Homo Pekinensis", el "Homo Heidelbergensis", etc, etc.

La capacidad craneal de este nuevo tipo de humanidad alcanza una media de 1000 c.c. Fabrican industrias líticas menos toscas que los guijarros. Conocen y utilizan el fuego, aunque no se puede precisar si lo sabían producir o sólo conservar una vez producido por fenómenos naturales como el rayo. No entierran a sus muertos, pero vacían el cráneo agrandando el agujero occipital. Ello podría ser indicio de un ritual antropofágico o de una operación para conservar el cráneo como reliquia. ¿Un indicio de ciertas preocupaciones metafísicas o mágico-religiosas?

El nuevo tipo de humanidad que sigue es el de los **Paleántropos** que viven a mediados del cuaternario medio regados por todo el viejo mundo desde hace aproximadamente doscientos mil años. Al mismo pertenecen los restos fósiles del "Homo Neanderthalensis", del "Homo Rhodesiensis", del "Homo Soloensis", etc., etc. La capacidad craneal alcanza la media del hombre actual, 1500 c.c. Fabrican instrumentos líticos con perfección superior. Conviven en pequeños grupos nómadas. Entierran a sus muertos rodeándolos de ofrendas, lo cual indica ciertas ideas acerca de la sobrevivencia. Viven fundamentalmente de la caza. Pintan sus cuerpos y hacen demostraciones de trofeos. Fabrican amuletos, lo que indica cierta idea de poderes superiores. Sin duda son inteligentes, pero no han alcanzado la plena racionalidad. Para muchos son aún "presapientes".

En el cuaternario superior, hace apenas unos cincuenta mil años, está ya formado el último tipo de humanidad, los **Neántropos**, también llamados hombre de Cromagnon por sus restos más significativos. Es éste por excelencia el "homo sapiens" o plenamente entrado en uso de razón. A él pertenece la humanidad actual. El nuevo hombre crea la agricultura y, con ello, se vuelve sedentario. Produce pinturas rupestres

admirables, altos y bajos relieves, estatuillas que pueden ser símbolos de la fecundidad, ídolos protectores. Posee prácticas mágico-religiosas. Entierra a sus muertos construyendo pequeños monumentos funerarios. Al iniciarse el neolítico, después de la última glaciación, el Neántropo pulimenta maravillosamente la piedra, fabrica objetos de cerámica, sale de las cuevas y construye palafitos y chozas, inicia la vida pastoril, desarrolla dibujos y signos ideográficos. Posee un claro culto a los muertos en honor a los cuales construye grandes monumentos megalíticos: dólmenes, menhires. Tiene divinidades domésticas, de la fecundidad, culto al toro y al sol. Rápidamente se aboca a la edad de los metales y a la historia.

Este es el proceso de la evolución tal como lo describe la ciencia y tal como lo veríamos ante nuestros ojos si pudiéramos reducir los doce mil millones de años de edad del universo a un film que durara unas horas. A nivel científico no hay discusión acerca de los grandes lineamientos del proceso evolutivo. Pero la ciencia no agota todo el sentido de la evolución, ni resuelve todos los problemas que tales hechos plantean. De ahí que sea necesaria la intervención de la filosofía.

4.2 IMPLICACIONES FILOSOFICAS DE LA TEORIA EVOLUTIVA

Es evidente que el hecho de la evolución ha tenido profundas resonancias en la filosofía en la medida en que ampliándose su alcance (se habla hoy de evolución orgánica correspondiente a los procesos de cosmogénesis, biogénesis y antropogénesis) abarca las dimensiones de una concepción global de la realidad. Y por lo que al hombre se refiere, como dice Teilhard, la evolución dejando de ser una simple hipótesis se ha convertido en la condición de todas las demás hipótesis que quieran tener una representación adecuada de la realidad.

Precedida por muchas discusiones y acalorados debates en donde se mezclaban elementos culturales, presupuestos teológicos y filosóficos, ya en nuestros días los respectivos campos se han ido perfilando hasta el punto de dejar superadas ciertas o aparentes contradicciones. Subsisten, empero, grandes diferencias centrales en la interpretación global del dinamismo evolutivo que implican necesariamente una nueva comprensión del hombre no solamente de sus orígenes, sino de su presente y su futuro.

En primer lugar las implicaciones se refieren a **la interpretación global de la realidad** y en concreto a una inferencia que centra en la materia y en sus leyes la virtualidad de un proceso que abarcaría los grandes estadios de la evolución en un sentido de complejidad interna que explicaría suficientemente el paso de lo inferior a lo superior y de lo simple a lo complejo. Dicho proceso se supone empíricamente explicable y correspondería en su nivel a una especie de demostración científica que se opondría y con superioridad manifiesta a cualquier otra explicación calificada de hecho como pre o anticientífica. Estamos hablando de la interpretación tradicional marxista, tal como se expresa a partir de los apuntes de Engels sobre el análisis del desarrollo de las ciencias naturales en su tiempo y que encontramos en la posterior publicación de la "dialéctica de la naturaleza".

Basándose en su división ya conocida de las dos únicas líneas posibles en filosofía, la evolución sería en este caso la confirmación brillante de las tesis del materialismo dialéctico y, de paso, el golpe final a todas las teorías religiosas así como al idealismo en su forma metafísica. Por eso los textos marxistas cuando se refieren a este problema oponen evolución y creación, ciencia y religión. Existirían, por tanto, dos grandes concepciones del mundo, la metafísica y la dialéctica, la correcta y la falsa, la buena y la mala. Cada una implicaría a su vez un método, una forma de analizar la realidad.

La afirmación de la eternidad de la materia, el carácter universal de las leyes dialécticas estarían en la base de esta interpretación filosófica, que se presenta de este modo como una explicación totalizante que abarcaría en un mismo dinamismo el proceso natural, el proceso histórico y el proceso del conocimiento. Esbozada a su vez como teoría científica y filosófica, la interpretación materialista dialéctica sería la expresión y la culminación del desarrollo mismo de la ciencia y del progreso.

Lo más importante es señalar el anacronismo y la ambigüedad de recurrir al modelo de las ciencias y a sus métodos para tratar de dirimir problemas que no puede resolver. Si bien, por ejemplo, Dios no entra como hipótesis de explicación en el campo de los fenómenos naturales, de ahí no se deriva su no existencia, así como tampoco puede hacerse dicha inferencia sólo a partir de inducciones de carácter empírico. Son problemas de índole filosófica, de significación metafísica que deben discutirse y resolverse en su nivel. De lo contrario se cae en nombre de la ciencia en un materialismo vulgar o en una metafísica solapada de la materia.

Por otra parte, la explicación de la ciencia sobre el hombre y la realidad tiene su límite: parte de la existencia de fenómenos, pero nada puede decir de su esencia. Incluso a veces se utiliza cierta concepción de la ciencia y de su método que supone presupuestos implícitos (por ejemplo la concepción positivista), de carácter filosófico. En último

término podemos sintetizar diciendo que la ciencia **parte de una realidad ya dada** sin importarle la realidad en sí misma, en cuanto tal. Y ese problema que es fundamental, anterior incluso a la ciencia, es asunto y competencia de la filosofía y no es menos importante, trascendental y originario que la misma cuestión estrictamente científica. Con respecto al hombre es tan vital su origen animal como decidir si su estructura fundamental es finita o eterna, si es sólo materia o es también constitutivamente espíritu, etc.

La realidad es concebida como dinámica, como un **proceso** en el cual es tan importante lo que es como lo que puede ser, y esto no significa de por sí la disolución de la metafísica, como postula el marxismo, ni la disolución del problema del ser que en cuanto tal no es solidario de una concepción estática de la realidad.

En la concepción marxista se tiende a equiparar metafísica con visión estática de la realidad, y como la evolución impone una visión dinámica esta concepción sería por naturaleza anticientífica e incorrecta. Pero tal manera de plantear el problema es simplificar las cosas; absolutizando una posición se caricaturiza las demás. La evolución desde el punto de vista filosófico no destruye ni contradice la religión ni la metafísica, sino ciertas expresiones religiosas que eran solidarias con determinaciones culturales de épocas pasadas y una ontología que entienda el ser al modo de Parménides, como quietud, reposo absoluto.

El carácter dinámico de la realidad se expresa fundamentamente en la importancia del tiempo como estructura de los fenómenos, en la conciencia profunda y aguda de la historia como tejido de las cosas en su origen, en su desarrollo y en su acabamiento.

En esta perspectiva sí se une el método dialéctico con la historia, pues al concebir cualquier fenómeno social lo entiende en y desde su movimiento, el ser en cuanto constituyéndose y desplegándose a través del tiempo. De otra parte la tridimensionalidad de éste adquiere en relación al hombre el aspecto de una visión totalizante e integral de la especie

humana: **el hombre es constitutivamente su pasado, su presente y su futuro.** Indagar por el origen científico del hombre es una forma de conocer su estructura, su esencia. Del mismo modo las potencialidades de la especie sólo pueden ser pensadas hacia el futuro, pues desde la cronología evolutiva el hombre es apenas un recién aparecido en la trama del universo. Hace cerca de dos millones que puede hablarse de hombre; mientras que, aunque utilicemos el criterio de prehistoria, de edad antigua, desde el punto de vista evolutivo es tan contemporáneo Aristóteles como Jesucristo. Esto explica el acento de futuro, de planificación y de utopía que caracteriza al hombre contemporáneo y el mismo cambio en el concepto de la historia con un sentido predictivo y no simplemente de relación exclusiva hacia el pasado. Entrar en las categorías de la evolución es estructurar nuestro pensamiento y nuestros hábitos de vida en la línea de una **realidad en proceso**, de una realidad no totalmente hecha, sino también por hacerse.

En segundo lugar el problema de **la hominización**, es decir del umbral que une y diferencia al hombre del animal. Aquí como en el primer problema las discusiones y las diferencias son radicales, producto de posiciones filosóficas unilaterales, tal como se presentan en las formas radicales de materialismo y espiritualismo. A este propósito decía Teilhard que "Ha llegado el momento de darse cuenta de que toda interpretación, incluso positivista, del universo debe, para ser satisfactoria, abarcar tanto el interior como el exterior de las cosas -lo mismo el Espíritu que la Materia-. La verdadera Física será aquella que llegue algún día a integrar al hombre total dentro de una representación coherente del mundo". (**El fenómeno humano**).

El marxismo, especialmente Engels, afirma que en este problema debe reconocerse un factor determinante que explique en forma coherente el salto, el **cambio cualitativo** que va desde el prehomínido al homo sapiens. Dicho factor sería el **trabajo**, el cual, junto con la posición erecta y el desarrollo de la mano, y en virtud de la ley de correlación de Darwin, implica un desarrollo ostensible del **cerebro**, que revierte a su vez en un perfeccionamiento del proceso productivo.

Esta interpretación, que encuadra bien dentro de los presupuestos genéricos del materialismo histórico, pasa por alto que en los psiquismos superiores, como lo ha demostrado Teilhard de Chardin, opera un factor anterior al trabajo y que se desarrolla en el sentido de una **complejidad creciente del cerebro**: "Lo que constituye el interés y el valor de los Primates vemos que es, ante todo, el hecho de representar **un phylum de pura y directa cerebralización...** en los Primates, por el contrario, la evolución, desdeñando y, por consiguiente, manteniendo plástico todo lo demás, ha trabajado directamente sobre el cerebro. Y he aquí por qué en la marcha ascendente hacia la mayor consciencia son ellos los que han llevado la antorcha". (**El fenómeno humano**). Es la complejidad creciente del cerebro el punto determinante y el umbral para que surja el pensamiento, la reflexión y como consecuencia de ello la capacidad de trabajo, el lenguaje, la organización social, etc.

La capacidad no sólo de conocer sino de conocerse, de saber el hombre que sabe es lo que le confiere el punto de diferencia radical con las demás especies y la superioridad manifiesta en los miles de inventos y de posibilidades casi infinitas de adaptación a múltiples medios. Por la reflexión un abismo infranqueable nos separa del animal. En relación con él, por el hecho de ser reflexivos, no sólo somos diferentes, sino otros. No se trata aquí de un simple cambio de grado, sino de un cambio de naturaleza. El hombre es lo que es en virtud del poder de su reflexión.

En tercer lugar nos planteamos las **conexiones** reales y las **diferencias** estructurales entre la especie humana y las demás especies desde el punto de vista del proceso evolutivo. Sin duda, si en algo ha repercutido la evolución es en el surgimiento de una imagen diferente de su situación dentro del universo y de su vinculación orgánica con la trama misma de la materia. La idea de la evolución, intuida ya desde el siglo XVIII, tuvo en Darwin una confirmación empírica y sobre

todo la explicación más adecuada del mecanismo, de los factores del cambio orgánico. Con respecto al hombre significó un cambio profundo en relación con su puesto y función dentro del universo y dentro de la naturaleza. Acostumbrado a situarse como un orden supremo dentro de la escala de lo creado y como una escala infinitamente distante de los demás reinos de la naturaleza, se suponía que la inclusión del hombre en el mismo orden de la zoología significaba una grave lesión contra su dignidad y su carácter de criatura de Dios. Ya Linné lo había incluído en este orden natural; la teoría de la evolución lo que hizo fue confirmar de un modo fehaciente esta vinculación orgánica entre el hombre y el mundo animal. Desde el punto de vista de la concepción del mundo significaba un cierto destronamiento del hombre como rey de la creación, destronamiento que ya había comenzado con la obra de Copérnico, que ajustó Darwin y completó en nuestro siglo Freud.

La inclusión del hombre dentro del conjunto de la evolución ha confirmado esta línea de continuidad entre la especie humana y las demás especies. No significa esto filosóficamente un rebajamiento de la dignidad humana, sino una explicación científica de sus orígenes físicos y, en este sentido, una ubicación más concreta y objetiva del hombre dentro del universo y dentro del mundo natural, sujeto ahora a las mismas leyes y procesos que los demás entes orgánicos. En este hecho se basan los análisis comparativos del hombre con respecto al animal, incluyendo los factores de su conducta. "En el orden somático, morfológico, del animal al hombre hay una estricta evolución. Sus mecanismos, alcance y caracteres podrán ser discutibles y son discutidos. Pero innegablemente existe una evolución morfológica que coloca al hombre en la línea de los primates **antropomorfos**, concretamente en la bifurcación entre **póngidos** y **homínidos...** pero esta evolución somática innegable deja en pie otro hecho que necesita ser tenido en cuenta e integrarse en la evolución, si hemos de dar razón completa del fenómeno humano: la esencial irreductibilidad de la dimensión intelectiva del hombre a todas sus dimensiones sensitivas animales" (Zubiri). Existen por supuesto algunos ensayos en la línea de enmarcar por entero

al hombre en el plano exclusivo de la zoología (por ejemplo el libro de Desmond Morris, **El hombre desnudo**) no admitiendo sino diferencias de grado entre el hombre y el animal, esa diferencia sería la civilización.

Una visión real y objetiva por tanto del hombre debe tener en cuenta estos dos hechos fundamentales: el hombre es orgánicamente un ser enraizado en la zoología, pero a su vez es un ser por su capacidad reflexiva irreductible a este puro nivel. La diferencia del saber, de la memoria, entre el hombre y el animal ha sido corroborada hoy en el plano de las investigaciones psicológicas y señala una real distancia que la cultura evidencia en términos de realizaciones y proyectos concretos. Esta intensa diferencia entre animal y hombre fue la base de importantes evoluciones ulteriores, sobre todo la aparición de un lenguaje conceptual, propio sólo del hombre. Con una palabra, por ejemplo "árbol" podemos despertar en otro hombre la idea que nosotros tenemos y gracias a ello comunicarnos vivencias y hechos. Esto no es posible en los animales. El animal puede advertir a sus congéneres por medio de signos; las abejas pueden indicar la dirección y la distancia de las fuentes de alimento; pero no pueden informar acerca de sucesos de ayer y de anteayer; no pueden explicar pensamientos, ya que prácticamente no los tienen. Esta expansión de la capacidad de recordar es uno de los pasos evolutivos más importantes, que proporcionó la base para el desarrollo del lenguaje conceptual, y junto con ello de la cultura espiritual. (Remane, Kiel).

La diferencia específica del hombre con respecto al animal no está sólo condensada en la frase clásica de Aristóteles del hombre como ser racional, sino en la forma diferente como el hombre reacciona y se relaciona con respecto a la realidad. "El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como un eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema "simbólico". Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana... el hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más

remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico, sino en un **universo simbólico.** El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana" (Cassirer).

La cultura, en fin, es el distintivo y la cristalización definitiva de la diferencia radical entre el animal y el hombre. Debemos señalar la irreductibilidad entre el orden ético-cultural y el orden puramente biológico, natural. La reducción de uno a otro ha dado origen a teorías extremistas de profunda implicación política. Rechazando, en primer lugar, algunas críticas superficiales a Darwin, que identifican su teoría de la selección natural con las concepciones burguesas-liberales del modelo económico capitalista, surgió en el siglo XX una corriente que trató de aplicar literal y mecánicamente sus postulados bilógicos al orden de la sociedad y la política. Esta corriente se llamó el "darwinismo social". Así, por ejemplo, "Schallmayer proponía la aplicación de la selección natural para curar todos los males del cuerpo de la sociedad humana. Llega al resultado de que 'en la evolución social y cultural, como en la orgánica o la herediaria, la **selección** es la fuerza motriz'... **por ello todos los estímulos culturales, todas las instituciones sociales, el orden sexual por moral y derecho, incluyendo el orden familiar, el orden propio y económico, la organización política, las instituciones religiosas, la altura y extensión de la formación moral y científica, el desarrollo de la técnica, los derechos, etc., deben ser considerados desde el punto de vista del aprovisionamiento para la lucha social por la existencia,** y su evolución progresiva, que consiste en las exigencias del desarrollo social del poder, como resultado de esta lucha. De esta forma la teoría de la selección ampliada está en relación muy estrecha con la política interior" (Peters Tubingen).

El alcance de las fuerzas morales y culturales no puede desdeñarse para dar paso a caracteres inmutables en la naturaleza humana tales que motiven y justifiquen biológicamente

las necesidades y calamidades de las guerras humanas señaladas como efectos naturales de las tendencias congénitas de la especie en orden a la agresividad y al exterminio.

En cuarto lugar podemos señalar los problemas relacionados con la **historia** con el fin de poder asignarle o no un **sentido.** Ello depende de la afirmación o negación previa del progreso en el proceso evolutivo.

La teoría marxista propone una dialéctica de la naturaleza tal que el proceso marcha de lo inferior a lo superior de lo simple a lo complejo en un avance en forma espiral, siempre de carácter ascendente: todo avanza en el sentido de una lógica implacable, de una organización racional tal que de modo prodigioso se pasa de la materia a la vida y de la vida a la conciencia en virtud del dinamismo inmamente de la materia.

Con el hombre aparece el pensamiento, la conciencia, culmen de todo el proceso anterior, cima de la evolución y posibilidad de una dimensión nueva a través del trabajo y la cultura. El grave problema para el marxismo consiste en cómo explicar que la materia evolucione en una forma tan radicalmente racional si la racionalidad no aparece sino con el hombre. Tal postura obedece en efecto a otras tesis de carácter filosófico y que excluyen necesariamente la posibilidad de la existencia de Dios o de alguna forma de conciencia antes de la materia y del hombre. La "eternidad" de la materia constituye el presupuesto metafísico de una materia que evoluciona "racionalmente", antes de que aparezca la racionalidad. Heredero del racionalismo, el marxismo afirma un sentido de la evolución y una racionalidad meridiana en la historia, en la medida en que las leyes de la dialéctica son universales y se aplican en su nivel a la naturaleza, a la historia y al pensamiento mismo.

Por otra parte Teilhard de Chardin, detecta una orientación específica en el dinamismo del proceso evolutivo; es decir, más allá de la concepción positivista, afirma la necesidad para el científico de poder **interpretar** los datos de la ciencia dentro de una visión de totalidad que le dé cohe-

rencia a este abigarrado material de la evolución. Los presupuestos teilhardianos, en su intento de explicar en su totalidad el fenómeno humano, se refieren a la primacía del psiquismo en la construcción de la trama del universo y al "valor biológico" atribuído al hecho social que se desarrolla a nuestro alrededor.

Refiriéndose a la disputa secular entre interpretación materialista y espiritualista, aboga Teilhard por una nueva síntesis que recoja en su dialéctica las verdades parciales de ambas tendencias, "los espiritualistas tienen razón cuando defienden tan ásperamente cierta trascendencia del hombre sobre el resto de la naturaleza. Tampoco los materialistas andan descaminados cuando sostienen que el hombre es sólo un término más en la serie de las formas animales. En este caso, como en tantos otros, las dos evidencias antitéticas se resuelven en un movimiento, siempre que en este movimiento se conceda la parte esencial al fenómeno, tan claramente natural, del "cambio de estado" (Teilhard).

Todo el intento teilhardiano consiste en demostrar que por vía experimental es posible detectar un sentido inmanente a la misma evolución, en cuanto que éste señala un camino ascensional que se traduce como ascenso gradual de la conciencia, del psiquismo hacia un punto central y final bajo la ley fundamental que rige todo el proceso, la ley de complejidad-conciencia. En esta perspectiva la historia humana es simplemente la fase en la que la evolución se hace consciente y bajo la responsabilidad del hombre puede emerger hacia un estadio superior, un universo personalizado y socializado al máximo. En este sentido la significación preeminente del hombre en la naturaleza se expresa en su papel activo mediante el trabajo, la ciencia y la técnica, productos de aquella dimensión diferenciante del hombre: el pensamiento. "La humanidad, al trabajar bajo el impulso de su oscuro instinto, ha desbordado alrededor de su estrecho punto de emersión hasta llegar a sumergir toda la tierra. El pensamiento haciéndose número, con el objeto de conquistar todo el espacio habitable, por encima de cualquier otra forma de vida. Dicho de otra manera, el Espíritu tejiendo y desplegando las capas de la Noosfera. Es en este esfuerzo de multiplicación y de expansión organizada en donde se resumen y se expresan finalmente, para quienes saben ver, toda la prehistoria y toda la historia humanas desde los orígenes hasta nuestros días" (Teilhard).

Finalmente dentro de su perspectiva de creyente y para el filósofo cristiano la evolución en sí misma no contradice el concepto de creación, sino, como lo ha visto Teilhard, le hace comprender mejor el proceso de un acto que todavía hoy está haciéndose a través de la práctica humana. Que la historia y la evolución tengan un sentido puede inferirse no por vía de fe, sino mirando como dice Teilhard **la totalidad y la integridad del fenómeno humano.** ¿Cuál sentido? Teilhard lo resume diciendo que evolución es igual a ascensión de la conciencia.

4.3 IMPLICACIONES TEOLOGICAS DE LA EVOLUCION

Es indudable que en el campo de la teología la evolución ha significado una fuente de controversias y conflictos, que sólo en los últimos años se han ido esclareciendo. Hoy se entienden mejor ciertas posturas históricas de la Iglesia, que identificaba una visión de fe con ciertas imágenes del mundo ya superadas por las ciencias, originando de este modo un conjunto de malentendidos que llegaron a plantear el famoso dilema entre visión cristiana y visión científica.

El conflicto tiene una historia que en sus grandes líneas podemos sintetizar de este modo: La Biblia, y en particular el libro del Génesis, contiene muchas afirmaciones sobre procesos naturales, que siglos más tarde serían objeto de estudio para dar lugar a una especie de cosmovisión religiosa sobre el origen del cosmos, la vida, el hombre y muchos fenómenos naturales. Prácticamente se elaboró toda una **teología natural** que, respaldada por una autoridad de la Biblia, significaba para su tiempo una explicación objetiva, histórica y exacta del desarrollo de estos procesos naturales e históricos. Aun cuando ya desde el siglo III se discutía sobre los sentidos de la Biblia, tampoco existían en siglos anteriores los elementos suficientes para un estudio científico de los mismos textos bíblicos. Esta cosmovisión cristiana, que iba ligada a la afirmación de ciertos contenidos de la fe, se consideró como el paradigma, como la referencia básica a la cual deberían ajustarse incluso las explicaciones de los naturalistas. El esquema de Tolomeo, por ejemplo, se ajustaba a este criterio, pues exaltaba la grandeza del hombre como centro de la creación, en el contexto de la Tierra que ocupaba el centro del universo.

Hasta bien entrada la edad media, esta concepción del mundo jerarquizada y correspondiente a los datos bíblicos se aceptaba como una verdad natural y lógica. Cuando Dante Alighieiri en la **Divina Comedia** acude a un esquema cósmico, se ajusta en todo a esta representación de un universo concéntrico, de estrellas fijas, poblada de ángeles y en el

último círculo habitada por la Trinidad, que gobierna el mundo con su providencia.

El conflicto era inevitable, debido al malentendido de fondo: tomar la biblia y sus afirmaciones cosmogónicas como relatos de carácter científico. En esto muchos teólogos y la Iglesia misma cometieron grandes errores. Lo que sucedió es bastante conocido y difundido: en cada proceso natural en cuanto a la explicación del cosmos, de la vida y del hombre empezaron a reunirse múltiples indicios y pruebas que se oponían a la cosmovisión bíblica. El enfrentamiento entre los descubrimientos científicos y los postulados de la Iglesia dejaron una secuela profunda y dolorosa, que hasta el día de hoy repercute en la conciencia de muchos que fácilmente aceptan el conflicto irremediable entre la ciencia y la religión. Teniendo en cuenta los casos de Copérnico, Galileo Galilei, Giordano Bruno, etc. parece correcta la apreciación marxista de que la visión de las ciencias entra en conflicto mortal con la visión de la religión. Sostiene el marxismo que la ciencia destruye y aniquila la cosmovisión religiosa; que ésta en su forma de explicar las cosas es una simple ideología, una visión anticientífica ordenada a frenar el desarrollo científico y social del mundo.

Este conflicto, que para muchos no es aparente o puramente casual, tuvo como último epílogo el esfuerzo **concordista**, que pretende explicar los datos de la Biblia como si fueran literalmente ciertos con respecto a los procesos naturales, pero valiéndose del sentido simbólico. Así, si en el Génesis se dice "un día", éste no deberá entenderse en sentido literal, sino como símbolo de un proceso que supone siglos tal como lo revelan las ciencias. El intento de fondo del concordismo coincide con el inicial: suponer que la Biblia, y el Génesis especialmente, nos revelan los datos científicos de cómo se configuró exactamente el cosmos, la vida y el origen histórico del hombre. La teoría de Darwin significaba para muchos el golpe final que para siempre sepultaría el velo del obscurantismo religioso.

Como todas estas teorías estaban envueltas en postulados

filosóficos y suponían un arma más en manos de las corrientes materialistas, la Iglesia mantuvo durante mucho tiempo una actitud puramente defensiva, pues ahora el ateísmo se presentaba además con una apariencia científica. Sin embargo, paulatinamente fue formándose en el seno de la Iglesia una corriente que pretendía revivir el viejo postulado de Tomás de Aquino, la armonía y la concordia entre el orden de la fe y el de la razón; sólo que en este caso se trataba de un concepto diferente de ciencia y de racionalidad científica. Los grandes avances en los estudios bíblicos, logrados a partir de las disputas con las escuelas de corte liberal, racionalista de finales del siglo pasado, unidos al cambio de actitud de la Iglesia frente al panorama contemporáneo de las ciencias, crearon el clima de una solución que para muchos es enteramente satisfactoria, aunque para otros constituya un nuevo intento del cristianismo para no desaparecer ante el avance incontenible de la ciencia y el desarrollo social.

En forma esquemática ofrecemos unas cuantas líneas de reflexión que pueden orientar una discusión y una profundización, a fin de salvar la seriedad tanto de la ciencia como de la fe:

- La Biblia, en su conjunto, no tiene como intención ni como objetivo directo o indirecto suplir o entrar en competencia con la ciencia. El conjunto de sus libros, escritos durante el lapso de varios siglos por diferentes autores, únicamente posee una intencionalidad de carácter religioso, que le da unidad a toda la obra: anunciar la salvación radical del hombre.

- El gran malentendido histórico consistió en utilizar la Biblia como fuente de información científica y pretender hacer ciencia en base a sus datos cosmogónicos. La Biblia, como producto cultural de la cosmovisión religiosa de un pueblo antiguo, retoma mediante diferentes géneros literarios elementos cosmológicos y antropológicos del momento en que sus autores vivieron. Pero estos datos sólo entran como lenguaje de aquel tiempo, y en referencia exclusiva al nivel

religioso, al nivel de la fe. Esto hace necesaria una exégesis que estudie en forma científica en la Biblia su textura humana: géneros literarios, tradiciones orales y escritas, contexto social de las diferentes épocas, etc. En otros términos es necesario aplicar los medios técnicos hoy disponibles, tanto en el campo de la crítica literaria. como en el de la crítica histórica y en el de la hermenéutica filosófica.

- Por ello mismo, un cristiano instruido debe distinguir entre el ropaje cultural y el mensaje, entre las formas históricas y el conjunto de afirmaciones de fe. Por la misma razón, si hoy el horizonte cultural para la comprensión del hombre y del universo en general lo constituye la teoría de la evolución, debe repensar el mensaje cristiano de acuerdo con las categorías de nuestra época. Tal es en su intención el esfuerzo extraordinario de Teilhard de Chardin, quien siendo un destacado científico logró armonizar su visión de fe en una síntesis que sorprende y admira incluso a los marxistas más lúcidos.

- Desde la encíclica "Humani Generis" de Pío XII, en la que se aceptaba con algunas reservas la hipótesis evolutiva, el esfuerzo de muchos teólogos se ha concentrado en el modo de explicar, en el contexto evolutivo, ciertos dogmas que están expresados en un contexto diferente. De todos modos, el criterio de la Iglesia es claro: no existen contradicciones entre la ciencia y la fe; y en las nuevas explicaciones teológicas deben preservarse los contenidos de fe, que en algunos casos estarán en oposición, no propiamente con la ciencia, con algunas visiones filosóficas acerca de la evolución, de la existencia de Dios y del ser del hombre.

- En base a la encíclica Humani Generis, podemos concluir que, desde el punto de vista del magisterio eclesiástico, permanecen claras unas líneas que no han sido modificadas hasta el día de hoy. "Desde el principio, como es evidente, la Iglesia se definió en contra del evolucionismo materialista que negaba a Dios y la existencia espiritual del alma. Tampoco se toleró el evolucionismo que intentaba explicar

el paso del animal al hombre por una evolución espontánea, dirigida de alguna manera por Dios; esto se encuentra ya en el concilio de colonia y en las medidas tomadas contra los "conciliadoristas" del siglo XIX. Por el contrario, no intervino nunca contra la opinión que defiende la posibilidad de un ligamen físico de descendencia entre el primer hombre y un organismo inferior, con tal que se admita una intervención especial de Dios también en cuanto al cuerpo de Adán. Cuanto mejor se entendió la distinción entre la forma literaria y el contenido histórico de las narraciones del Génesis por parte de los teólogos, tanto mayor posibilidad adquirió esta hipótesis. Finalmente, el mismo magisterio eclesiástico ha declarado auténticamente tal posibilidad" (Alszeghy).

- Todas estas controversias y precisiones teológicas están todavía abiertas, en el sentido que la Iglesia, aunque ha dado algunos elementos de juicio, ha dejado la última palabra al avance mismo de las investigaciones científicas. Tal es, por ejemplo, la polémica sobre el asunto del monogenismo o el poligenismo, que tiene clara implicación en la comprensión y explicación del pecado original.

- Lo más importante es señalar cómo frente al avance mismo de la ciencia y de la exégesis bíblica muchos conflictos aparentes entre las dos desaparecen. La aceptación de la racionalidad científica no destruye de por sí la fe y la religión. La reafirmación del principio de la autonomía relativa de lo profano (las causas segundas en Santo Tomás), que enseña el Concilio Vaticano II, permite una síntesis y una nueva integración moderna entre ciencia y fe.

4.4 ORIGEN DEL HOMBRE AMERICANO

4.4.1 Poblamiento del continente americano

Desde el descubrimiento del Nuevo Mundo se han dado distintas interpretaciones fantásticas sobre el origen de sus primitivos pobladores. Hay quienes los hacían descendientes de los moradores de la Atlántida, misterioso continente que según algunos autores de la antigüedad, entre ellos Platón, habría desaparecido hace miles de años. Otros afirmaban su procedencia de los antiguos mercaderes fenicios. Incluso hubo quien los emparentó con algún descendiente de Noé llegado a estas tierras en la dispersión postdiluviana. Estas y otras teorías carecen de todo fundamento científico.

Un paleontólogo argentino, Florentino Ameghino, autodidacta de formación, lanzó a finales del siglo pasado la tesis de que el hombre americano es autóctono; más aún, que nuestro continente, concretamente la Pampa Argentina, fue la cuna de la humanidad hace unos 70 millones de años. Esta hipótesis, a pesar de pretender basarse en algunos descubrimientos de fósiles humanos, nunca fue tomada en serio por los especialistas.

Ya en pleno siglo XX, y dando por supuesto que el hombre americano vino de otro continente, el norteamericano Ales Hrdlicka realizó numerosos descubrimientos que le llevaron a afirmar su proveniencia asiática. Según él, los primitivos pobladores de América pertenecían todos al mismo grupo racial y habían llegado al continente por el Estrecho de Bering. A primera vista una serie de rasgos comunes a todos los aborígenes de América, como son el color de la piel y del cabello y la conformación de los ojos, llevan a concluir su origen monorracial. Esto significaría que al principio habría existido un tipo de "indio americano medio", del que provendrían los distintos grupos, cuyas posteriores variaciones características serían debidas al medio. Sin embargo, el análisis más detallado de estas diferencias hace que se re-

chace en seguida la tesis del origen monorracial.

La tesis comúnmente aceptada hoy sostiene el origen polirracial. Cuatro o más grupos de distinto origen racial habrían llegado al continente americano en épocas y por vías diferentes. La antigüedad de los primeros pobladores no ha podido ser fijada con exactitud; oscila entre 15 y 40 mil años. Entre los principales paleontólogos que sostienen la tesis del origen polirracial, aunque con variantes significativas, mencionamos a Paul Rivet, Mendes Correa, Montandon, Heyerdahl, Imbelloni.

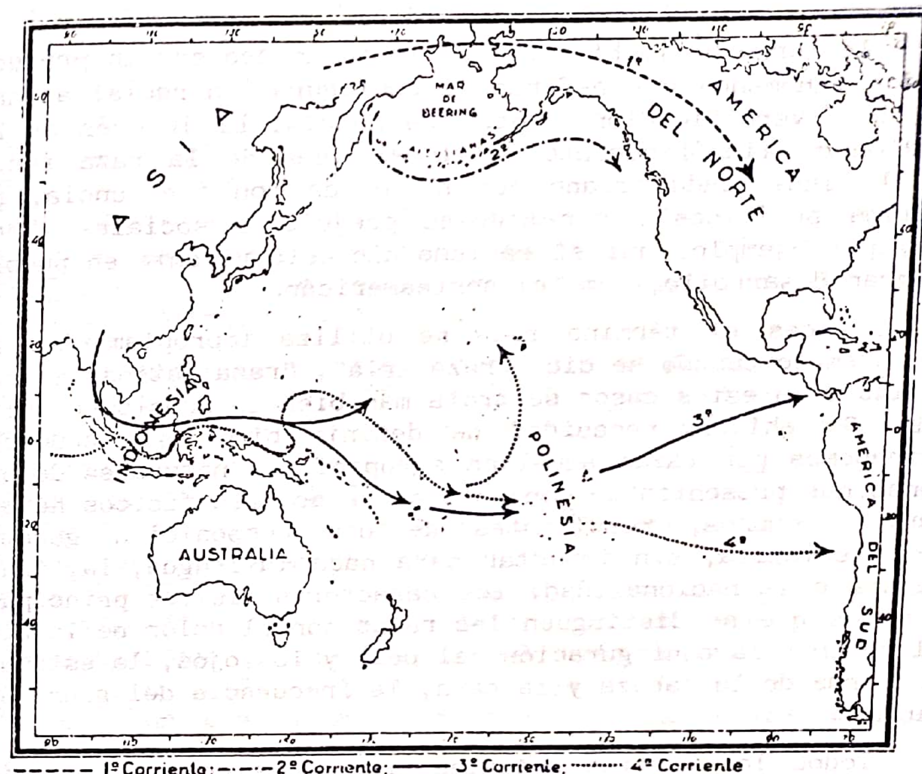
Parece ser que al menos ha habido cuatro corrientes prehispánicas de población. Una primera corriente de tipo australoide, procedente del norte de Asia, llegó por el Estrecho de Bering durante el paleolítico superior. Su cultura era muy rudimentaria, con una economía basada en la caza, la pesca y la recolección de frutos silvestres, sin conocimientos de la agricultura.

La segunda corriente llegó en el mesolítico a través de la cadena formada por las islas Aleutianas. Eran grupos de baja estatura procedentes también del norte de Asia, especializados en la vida marina, que constituía su fuente de alimentación.

Ya en el neolítico, llegó por vía marítima otra corriente procedente del sudeste de Asia, probablemente de Indonesia. Era gente de baja estatura, complexión rechoncha y cabeza corta, típicos rasgos mongoloides difundidos por todo el continente. Cultivaban la tierra, conocían la cerámica y practicaban el pulimento de las piedras.

Por último, una cuarta corriente procedente de la Polinesia, aunque su origen remoto hay que situarlo en el noroeste de la India, trajo a las costas suroccidentales de América los elementos de una cultura más desarrollada, que en el transcurso de tres milenios escasos se extendió por la cordillera andina y dio lugar a los grandes centros culturales precolombinos.

Las condiciones geográficas y climatológicas del extenso



----- 1ª Corriente; —·—·— 2ª Corriente; ——— 3ª Corriente; ········ 4ª Corriente

continente americano produjeron un notable aislamiento entre los distintos grupos que lo poblaron, lo cual favoreció la diferenciación lingüística y el escaso desarrollo cultural de la mayoría de ellos. Sin embargo, hubo entre ellos contactos, intercambios y fusiones. Es mucho lo que falta aún por conocer sobre la prehistoria de nuestro continente, debido a la escasez de restos con valor arqueológico de los asentamientos humanos más antiguos.

4.4.2 El problema racial

A lo largo de la historia de la humanidad se han producido dos fenómenos que definen la configuración racial actual: uno de diversificación y otro de mezcla. El interés de reflexionar filosóficamente sobre el tema de la raza reside en el significado errado que se le da con frecuencia, por motivos políticos o por simples prejuicios sociales. Vemos así, por ejemplo, que el racismo aún está vigente en pueblos de gran desarrollo, como el norteamericano.

A veces el término raza se utiliza impropiamente. Así por ejemplo cuando se dice "raza aria", "raza latina" o "raza semita". En estos casos se trata más bien de pueblos o culturas. De ahí la necesidad de definir bien este concepto. Entendemos por razas aquellas agrupaciones naturales de personas que presentan un conjunto de caracteres físicos hereditarios comunes, resultantes de una composición genética característica, sin importar para nada la lengua, las tradiciones o la nacionalidad. Los caracteres físicos principales por los que se distinguen las razas son el color de la piel, el color y la configuración del pelo y los ojos, la estatura, la forma de la cabeza y la cara, la frecuencia del grupo sanguíneo.

Todos los hombres actuales procedemos de un mismo tipo, el **homo sapiens**. Sin embargo, desde tiempos prehistóricos la humanidad ha estado dividida en grupos bien diferenciados que conforman las distintas razas. El problema reside, por una parte, en explicar su origen y, por otra, en clasificarlas. Respecto a su origen, no se han podido establecer más que simples hipótesis, por falta de datos científicos seguros. La humanidad inicial se fraccionó en varios grupos que se mantuvieron aislados durante largos períodos debido a barreras geológicas y climáticas. Algunos cambios morfológicos producidos por la adaptación al medio ambiente, algunas mutaciones espontáneas que pudieron alterar bruscamente la constitución genética, y la forzosa endogamia produjeron las diferencias que hoy percibimos en las razas principales:

blanca, amarilla y negra.

Al desaparecer la barrera del último glaciar. los caucasoides o raza blanca, que aparecieron inicialmente en la región ocupada hoy por Persia y Afganistán, se extendieron unos hacia el norte y el oeste poblando Europa y el norte de Africa, y otros hacia el sur y el este asentándose en la India. Los mongoloides o raza amarilla, aparecidos al noroeste del Himalaya, se difundieron por el sur, el este y el norte poblando casi toda Asia y pasaron al continente americano por el norte. Los negroides o raza negra se difundieron por Africa, Melanesia y Australia.

Simultáneamente a estos movimientos se produjeron durante muchos milenios múltiples intercambios que dieron lugar a grupos raciales derivados. Este permanente mestizaje ha llegado hasta nuestros días y va orientado hacia la convergencia de todas las razas. De ahí la segunda dificultad que indicábamos, consistente en su clasificación. Hay antropólogos que distinguen cinco razas y otros que hablan de cincuenta. Todo depende de los criterios que se tomen para clasificación. Una clasificación sencilla y práctica de las razas existentes en la actualidad podría ser la que aparece en el siguiente cuadro, establecida a partir de los tres grandes grupos raciales y un cuarto grupo formado por razas intermedias.

blanca	amarilla	negra	intermedias
nórdica	mongólica	oceánica	vedda (blanca-amarilla)
alpina	siberiana	negrita	polinesia (amarilla-negra)
mediterránea	malayo-indonesia	etíope	australoide (blanca-negra)
			amerindia (amarilla-negra-blanca)

4.4.3 Mezcla de razas en América Latina

El hombre latinoamericano desciende de tres grupos raciales: amerindios, blancos y negros. Durante cinco largos siglos la inmigración y el mestizaje han producido esa mezcla tan variada que conocemos en la actualidad. No existen cifras seguras, ni siquiera aproximadas, que nos permitan hacernos una idea precisa del movimiento demográfico que tuvo lugar en los primeros siglos de la colonia. Sobre la población aborigen a la llegada de los españoles las cifras son muy dispares. Hay quienes calculan la población amerindia en 13 millones, otros en 50 y los más exagerados en 100.

El elemento blanco que llegó al continente antes de 1810 estaba conformado casi exclusivamente por españoles y portugueses. Ambos eran también producto de una variada y larga mezcla racial. Sobre el suelo ibérico se habían asentado y fundido íberos, celtas, fenicios, griegos, cartagineses, romanos, visigodos, judíos, árabes, bereberes y gitanos. La última mezcla más importante fue la de musulmanes y cristianos durante los siete siglos anteriores al descubrimiento de América.

Esta mezcla de siglos explica que españoles y portugueses no encontrasen luego ningún reparo en mezclarse con los indios. ¿Cuántos llegaron al continente durante la colonia? No lo sabemos. Sólo en la primera mitad del siglo XVI pudieron haber llegado cerca de 100 mil. La gran mayoría eran varones, lo que explica el rápido mestizaje, a diferencia de lo que sucedió en Norteamérica, a donde llegaban familias enteras.

Por lo que se refiere a los negros, comenzaron a ser traídos a América como esclavos desde los primeros años del siglo XVI. Provenían de diferentes tribus de la costa occidental de Africa y las regiones cercanas. Aunque no hay cifras seguras, es probable que mientras duró el comercio de esclavos hayan llegado a Hispanoamérica cerca de 10 millones. La mayor parte llegó a Brasil, donde el tráfico fue más

intenso. A este número hay que añadir otra gran cantidad que murió durante el viaje, que algunos calculan en un 20 por ciento de los embarcados. La rigurosa selección física realizada por los traficantes unida a la muerte de los más débiles en la travesía del océano, hicieron del elemento negro una élite biológica que se adaptó con relativa facilidad a los penosos trabajos a que estaban dedicados los esclavos.

La primera mezcla de las razas fue producto de las relaciones sexuales de los conquistadores con las mujeres nativas, lo cual constituyó una práctica normal. Los españoles vivían acompañados de mujeres indias, conseguidas normalmente mediante el saqueo, a veces como obsequio y también valiéndose de la encomienda. A este tipo de relaciones espontáneas se unieron pronto las relaciones estables ya sea en forma de concubinato ya como matrimonio legítimo. Así aparecieron los primeros mestizos, que paulatinamente fueron adquiriendo importancia dentro de la vida social. Aunque el concubinato siempre fue legalmente condenado, tanto por la Iglesia como por la Corona, no dejó nunca de ser algo normal y de conocimiento público dentro de la sociedad colonial, incluso entre sacerdotes y religiosos. Lo cual explica el menor desarrollo que tuvo la prostitución con relación a Europa.

También como uniones esporádicas comenzó algo más tarde la mezcla de los negros (la mayoría de los esclavos eran varones) con las indias, dando lugar al elemento mulato. Estas últimas relaciones fueron violentamente perseguidas, castigándose incluso a veces con la castración del negro culpable. Sin embargo, el concubinato afroindio se mantuvo vigente.

Al lado del positivo mestizaje interracial se produjo un fenómeno negativo de grandes proporciones: la población aborigen quedó diezmada en el transcurso de pocas décadas debido en parte a la violencia de la conquista, pero sobre todo a las epidemias producidas por enfermedades importadas, como la viruela, el tifus, el sarampión y la gripe, a las que hay que añadir la sífilis, que no se sabe si fue importada o exportada, y otras enfermedades venéreas que se propagaron rápidamente por todo el continente.

Sin poder en estas páginas hacer un seguimiento detallado, y por demás interesante, del intrincado proceso de mezcla racial que siguió adelante durante toda la colonia, es importante subrayar que a partir de dicha mezcla se configuró una sociedad de castas, donde la procedencia étnica marcaba el estrato social correspondiente a cada persona. Españoles peninsulares, criollos, mestizos, mulatos, zambos, negros, indios y un sin fin de grupos mixtos ocupaban diferentes posiciones sociales acordes con el grado de "limpieza" de su sangre. Esto traía consigo una discriminación, si no estrictamente racial, sí social y cultural, de la que muchas manifestaciones han llegado hasta nuestros días.

Ejemplo de un cuadro de mestizaje y castas.

B = Blanco; N = Negro; I = Indio.

1. Blanco e india	= Mestizo (50 B; 50 I)
2. Mestizo y blanca	= Castizo (75B; 25 I)
3. Castiza y blanco	= Españolo (87,5 B; 12,5 I)
4. Blanco y negra	= Mulato (50 B; 50 N)
5. Blanco y mulata	= Morisco (75 B; 25 N)
6. Español y morisca	= Albino (87,5 B; 12,5 N)
7. Blanco y albina	= Tornatrás (95,75 B, 4,25 N)
8. Indio y negra	= Lobo (50 I; 50 N)
9. Lobo y negra	= Chino (25 I; 75 N)
10. Chino e india	= Cambujo (62,5 I; 37,5 N)
11. Cambujo e india	= Tente-en-el-aire (81,25 I; 18,75 N)
12. Tente-en-el-aire y mulato	= Albarazado (25 B; 40,6 I; 34,4 N)
13. Albarazado e india	= Barzino (12,5 B, 70,3 I; 17,2 N)
14. Barzino e india	= Campamulato (6,25 B; 85,15 I; 8,6 N)
15. Indio y mestiza	= Coyote (25 B; 75 I)
16. Indios mecos nombrados	= Apaches (100 I)

Ya en los últimos siglos, abolida la práctica de la esclavitud e iniciado el proceso de las nacionalidades, surgen nuevos fenómenos migratorios que configuran el mapa étnico de la actual América Latina. Durante el siglo XIX ya los indios puros eran minoría dentro de una población mestiza,

y fueron obligados a concentrarse en regiones más o menos grandes, en el sur y el oeste de México, el norte de Guatemala, la cuenca del Amazonas, las zonas altas de Ecuador, Perú y Bolivia, sin entrar a detallar grupos insignificantes dispersos por regiones aisladas a lo largo de todo el continente.

Los negros, una vez obtenida su libertad, se concentraron en algunas regiones, sobre todo en el Brasil, en las costas e islas del Caribe, en la cuenca del Magdalena y el noroccidente de Colombia. En la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX llegaron a Perú, Cuba, Brasil, las Guayanas y posteriormente a otros países numerosos grupos de raza amarilla provenientes sobre todo de China y Japón. Con esta corriente inmigratoria se completó la última mezcla de las cuatro razas principales, cuya resultante permitió soñar a Vasconcelos con la nueva raza síntesis del universo: la "raza cósmica". Durante ese mismo período los países del cono sur, que tenían muy escasa densidad de población, incentivaron la inmigración de europeos y recibieron la mayor parte de los 12 millones de emigrantes que llegaron a América Latina entre 1850 y 1930: españoles, italianos, polacos, alemanes, judíos, turcos, siriolibaneses, etc. Donde esta última inmigración fue masiva se constituyó una población en su mayoría europea, como es el caso sobre todo de Uruguay y Argentina en la actualidad.

4.4.4 Superación de los prejuicios raciales

En toda sociedad existe un sinnúmero de prejuicios que distorsionan las formas de comportamiento en los diferentes ámbitos de las relaciones sociales: el trabajo, el deporte, la política, la educación, etc. Llamamos prejuicio a la acción de juzgar o valorar una realidad sin tener en cuenta todos los aspectos que intervienen en ella; la idea que uno se forma sobre algo movido por la emotividad o por la opinión de los demás. Uno de estos prejuicios es el prejuicio racial, consistente en infravalorar a priori determinados tipos

raciales. Normalmente el blanco infravalora al negro y al amarillo.

Los prejuicios raciales, tan arraigados todavía hoy en algunos pueblos, son muy difíciles de eliminar por su carácter arracional. Provienen de estados afectivos, influenciados por diferentes situaciones religiosas, económicas o políticas que, luego, van reforzándose por actos y actitudes de hostilidad. De ahí la dificultad para superarlos a base de razonamientos.

Uno de los prejuicios raciales consiste en pensar que el blanco es más inteligente que el hombre de color. Esto carece de fundamento por dos razones: en primer lugar, porque no existen cánones objetivos para medir el grado de inteligencia, y, en segundo lugar, porque dicha apreciación responde a valoraciones culturales, no a análisis de la capacidad personal.

La inteligencia no puede confundirse con la capacidad de razonamiento, ni mucho menos con la de memorizar, como dan a entender tantos programas televisados de preguntas y respuestas y tantos psicólogos demasiado confiados en los resultados de los tests objetivos. La inteligencia integra una serie de funciones tan disímiles que hace prácticamente imposible su medición en números. Incluye la capacidad de descubrir relaciones, significados y sentidos, la capacidad de orientar y programar la acción de acuerdo a los conocimientos, las experiencias pasadas y la imaginación del futuro, la capacidad de modificar la conducta para adaptarla a nuevas situaciones, la capacidad de crear. Así entendida la inteligencia no tiene nada que ver con las diferencias de color o de estatura.

Algunos prejuicios inciden en la formación de estereotipos culturales. Poseemos en nuestro medio, por ejemplo, el término "indio", que encierra significados despectivos. Estos estereotipos fomentan muchas veces la hostilidad entre distintos grupos étnicos y sirven en otras ocasiones para camuflar intereses clasistas, económicos o políticos.

diezmado

En América Latina el fenómeno del mestizaje, que antes tratamos, ha permitido superar las expresiones del racismo extremo. En este sentido somos privilegiados al pertenecer a pueblos formados por la fusión de todas las razas, fenómeno que ha permitido hablar de una nueva "raza cósmica". Sin embargo, aún falta mucho por hacer en orden a poseer la actitud espiritual acorde con el mestizaje, que nos lleve a superar numerosos prejuicios raciales de superioridad o inferioridad, rezagos de la sociedad de castas colonial.

Se da en Latinoamérica una discriminación no propiamente racial, sino etno-cultural, con expresiones y matices diferentes según la configuración étnica de cada país. Hay una serie de fenómenos que revelan dicha discriminación. El indio, despreciado y explotado desde la Conquista, se ha visto forzado a marginarse para poder sobrevivir. Siglo tras siglo ha sido diezmado y desposeído de sus tierras, a pesar de la protección legal, más teórica que práctica, de los gobiernos. Llamar a alguien "indio" es un insulto que puede significar sucio, haragán, indolente, irresponsable, etc. El negro está más integrado a la sociedad; sin embargo ocupa en general las capas inferiores y realiza los trabajos caracterizados aún como "serviles". Ambos grupos son habitualmente tenidos como elementos negativos para el desarrollo de un país. En los países donde existe mezcla de las tres razas, como es el nuestro, los planes y actividades de desarrollo más importantes parecen reservados a la población más blanca, entre la que destacan lógicamente los extranjeros y sus descendientes directos. En los países de mayoría blanca, como sucede en el cono sur, el color constituye un impedimento para el "ascenso" social. Lo cual se percibe incluso en aquellas naciones del Caribe predominantemente negras, donde el mulato envidia al blanco y desprecia al negro.

No está de más, por tanto, tratar de que las instituciones educativas multipliquen sus esfuerzos por eliminar los prejuicios raciales, culturales y sociales que, a fin de cuentas, entorpecen el proceso de desarrollo de nuestros pueblos al imposibilitar el valioso aporte de los grupos etnoculturales socialmente marginados. Todos somos iguales por

origen y estamos llamados a la máxima perfección que nos permita alcanzar el desarrollo de las cualidades personales. Cualquier tipo de discriminación racial, social o cultural es injusta y anticientífica. Demuestra en quienes la practican la existencia de prejuicios que encubren intereses egoístas de grupo o clase.

"Todos somos iguales por origen"

BIBLIOGRAFIA

ALZEGHY-FLICK, **Los comienzos de la salvación.** Sígueme, Salamanca, 1965.

CANALS FRAU, Salvador, **Prehistoria de América.** Sudamericana, Buenos Aires, 1976.

CASSIRER, Ernst, **Antropología filosófica.** FCE, México, 1976.

COMAS, Juan, **Antropología de los pueblos americanos.** Labor, Barcelona, 1974.

CRUSAFONT, B., MELENDEZ, B., AGUIRRE, E., **La evolución.** BAC, Madrid, 1966.

GADAMER, Hans-VOGLER, Paul, **Nueva antropología, t. I.** Omega, Barcelona, 1975.

KRICKEBERG, Walter, **Etnología de América.** FCE, México, 1945.

KROEBER, A. L., **Antropología general.** FCE. México, 1945.

MARQUINEZ, Germán (Comp.), **Temas de antropología latinoamericana.** El Buho, Bogotá, 1981.

MOERNER, Magnus, **La mezcla de razas en la historia de América Latina.** Paidós, Buenos Aires, 1969.

PITTARD, Eugene, **Las razas y la historia.** UTHEA, México, 1959.

SCHOBINGER, Juan, **Prehistoria de Suramérica.** Labor, Barcelona, 1969.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, **El fenómeno humano.** Taurus, Madrid, 1973.

VASCONCELOS, José, **La raza cósmica.** Espasa Calpe, Buenos Aires, 1946.

ZUBIRI, Xavier, **Siete ensayos de antropología filosófica.** USTA, Bogotá, 1982.

EJERCICIO DE AUTOEVALUACION

En cada una de las proposiciones siguientes marque con una X la respuesta que considere correcta de las posibles opciones. Al final del texto encontrará las respuestas adecuadas. No las mire antes de haber desarrollado todo el cuestionario.

1. La respuesta al problema del origen del hombre sólo es posible:

   a. desde la perspectiva de las ciencias.
   b. desde la perspectiva de la filosofía.
   c. desde la perspectiva de la religión.
   d. desde una perspectiva sintética que integre todos los anteriores aspectos.

2. Los restos fósiles encontrados por el científico Leakey nos indican que probablemente la cuna de la humanidad se encuentra:

   a. en Australia.
   b. en Norteamérica.
   c. en el Africa Central.
   d. en el continente asiático.

3. La pregunta fundamental de la filosofía con respecto a la evolución es:

   a. si este proceso es autosuficiente en sí mismo en su explicación o no.
   b. cuánto hace que se originó el proceso de formación del cosmos.
   c. determinar el proceso y el factor del paso del homínido al homo sapiens.
   d. todos los interrogantes anteriores.

4. El paleontólogo Florentino Ameghino opinó que el hombre americano provenía:

   a. del Asia.
   b. del Africa.
   c. de Europa.
   d. del mismo continente americano.

5. El rasgo distintivo fundamental de la raza es:

   a. el factor político.
   b. el factor geográfico.
   c. el factor genético hereditario.
   c. el factor ideológico.

6. El hecho de la evolución puede catalogarse como:

   a. una simple hipótesis.
   b. un elemento de la ciencia ficción.
   c. un dato imposible de verificar.
   d. un dato plenamente verificado por las ciencias.

7. El caso de Galileo Galilei:

   a. significa que la religión es por esencia anticientífica.
   b. significa que la religión es por naturaleza antiprogresista.
   c. significa que la religión está siempre en contradicción con los datos de la ciencia.
   d. un error histórico que en nada afecta la esencia de la religión.

8. El punto clave de la hominización según Engels es:

   a. el trabajo.
   b. la conciencia.
   c. el sistema nervioso.
   d. el pensamiento.

9. El punto clave de la hominización según Teilhard de Chardin es:

   a. el trabajo.
   b. la ley de la complejidad-conciencia.

c. la intervención directa de Dios.
d. ninguna de las anteriores.

10. El concordismo en su esencia se propuso con respecto a la Biblia:

a. mantener su sentido de objetividad científica.
b. hacer un uso extensivo de los sentidos de la Biblia.
c. corregir los errores de los científicos en el orden de la fe.
d. ninguno de los anteriores.

UNIDAD QUINTA

EL HOMBRE COMO SER HISTORICO - CULTURAL

Roberto J. Salazar Ramos

TEMAS

5.1 Delimitación filosófica de la idea de cultura
5.2 La determinación de los contenidos de la cultura
5.3 El ámbito de la pluralidad cultural
5.4 Problemática de la cultura y la historia latinoamericana.

OBJETIVOS ESPECIFICOS

1. Identificar los elementos que nos permiten definir el ser de la cultura y su relación con la condición humana.
2. Enunciar y analizar críticamente el contenido de los distintos problemas que caracterizan la actual cultura latinoamericana.
3. Analizar el contenido de la historicidad, su relación con la libertad y la conciencia de la historia presente en la cultura latinoamericana.
4. Analizar los distintos elementos que nos posibilitan afirmar la legitimidad del pluralismo cultural en el seno de la sociedad mundial.

Problemática

¿Qué se entiende por cultura? ¿Qué elementos aporta la antropología cultural y la filosofía en la delimitación de su significación? ¿A partir de qué criterios es posible describir y sistematizar el ser de una determinada cultura? ¿Qué caracteres permiten diferenciar y afirmar la singularidad de las culturas? ¿Qué problemas afronta la cultura latinoamericana? ¿Qué es la historicidad? ¿Qué conciencia de la historia caracteriza el sentido de la cultura latinoamericana?

5.1 DELIMITACION FILOSOFICA DE LA IDEA DE CULTURA

Hablar de **cultura** implica ya el enunciado de un término **equívoco**, puesto que su uso y significado tiene diversos sentidos que no siempre apuntan en la misma dirección. En el lenguaje cotidiano, por ejemplo, cultura hace referencia a un tipo de individuo (o sector social) "educado", de "buenos modales", que se expresa utilizando palabras sofisticadas, o que maneja bastante información sobre determinados aspectos de la realidad. Así, solemos decir: "ese señor es todo un caballero, es un hombre muy culto", o "esa dama es una mujer muy culta, tiene bastantes conocimientos", o también "esa señorita (o señor) pertenece a la alta sociedad (culta)". De este modo, la palabra cultura se asimila a instruido, letrado, erudito, educado o de buenos modales. Tal equívoco proviene de la vieja mentalidad ilustrada, para la que el hombre de letras era el ciudadano del mundo de la civilización y el progreso, pues había roto con la ignorancia, la oscuridad y la barbarie. Por oposición, el "inculto" es el tosco, grosero, vulgar, ignorante, de modales despreciables, haciéndose el término equivalente a vil, grotesco, indecente e incluso, y en algunos sectores de nuestro país, a "indio", guache.

Si nos atenemos al anterior uso del término "cultura" su significado, como puede observarse, es sustancialmente discriminatorio y, por lo mismo, un añadido a la condición humana. Sólo algunos individuos -o sectores pequeños de la sociedad- poseerían la cualidad de la cultura, quedando los otros relegados a la "incultura", a la condición de despreciables. Las consecuencias de esta significación, en el plano de las relaciones sociales y de los vínculos internacionales, acarrea un peligro en extremo grave, dado que al interior de una sociedad cualquiera, la cualidad de culto sería una garantía para ser usada en distinto orden, para justificar, por ejemplo, el ejercicio despótico del poder político, económico, religioso, etc. Igual sucedería en el plano de las relaciones internacionales. Por todo lo anterior, es muy difícil aceptar que el término "cultura" pueda reducirse a

tan estrecha y patológica concepción.

Hagamos ahora un intento de acercarnos a la condición humana para determinar si la cultura es un añadido o una característica fundamental de su existencia.

En el proceso de evolución de las distintas especies, todos los organismos vivos han tenido que desarrollar determinados caracteres y aptitudes para poder garantizar su subsistencia en medio de un entorno hostil. Lógicamente, en todas las especies existen caracteres heredados que facilitan la adaptación al medio. Cuando las especies no logran desarrollar aptitudes encaminadas a la supervivencia, lo más probable es que se extingan. Una foca o un mamut, para poner un ejemplo, heredan el abrigo de piel de sus progenitores para protegerse del frío.

El mamut tiene disposiciones genéticas que le permiten esa caparazón en la piel para soportar el frío, lo mismo que la foca una cantidad considerable de grasa para poder sobrevivir. Pero si cambian las condiciones climáticas, lo más probable es que tanto la foca como el mamut sucumbirían ante la nueva situación calurosa. El hombre por su parte, no hereda los caracteres que le posibilitarían una confortable y rápida adaptación al medio. Más aún, es uno de los animales más desprotegidos y débiles, que mayor tiempo requiere para valerse por sí mismo. Nueve meses en el útero, un año para medio caminar, tres para balbucear un número reducido de palabras, dos años para comer por sí solo, 18 años para validar su condición de ciudadano, etc. El hombre se ha visto obligado a sustituir una mecánica y hereditaria adaptación al medio, por otros procedimientos cuyos resultados le garanticen su subsistencia y realización personal y social. Las generaciones de hombres han tenido que aprender de las anteriores la conservación del fuego, la confección de vestidos, la preparación de los alimentos, la construcción de las viviendas, las técnicas de producción, etc. La herencia, en cuanto mecanismo genético que reproduce los caracteres para enfrentar al medio y alcanzar la subsistencia, fue sustituida en el hombre por la experiencia y el aprendizaje, de modo

que ha sido heredero de una inmensa acumulación de experiencias y de aprendizajes.

El hombre hace del entorno o medio ambiente natural un universo cargado de códigos simbólicos, un verdadero mundo, y, por lo mismo, trasciende las cosas y seres que le rodean. Trascender el entorno, romper el círculo de la estimulidad, implica que la **mediación cultural** es lo que le asegura al hombre su adaptación, su supervivencia y realización. Más aún, es en este universo simbólico donde el hombre crea un lenguaje para comunicarse, trabaja, se organiza, produce, educa a sus hijos, ama, es artista, colabora, odia, sucumbe, triunfa, etc. Ningún otro animal es capaz de hacer interpretaciones del mundo, de la naturaleza, de su convivencia, crear abrigos para soportar el frío, despojarse de ellos y confeccionar vestidos más livianos para soportar el calor, enfrentarse a la propia tradición para cambiarla o luchar por mantenerla. La capacidad de elaborar la cultura, de crear objetos, de dotar de valores, sentidos, creencias, herramientas, de transformar el mundo natural y de transformarse a sí mismo, es lo que distingue radicalmente al hombre de los demás animales y entes de la naturaleza. Al crear la cultura, el hombre se crea a sí mismo, y al crearse a sí mismo, es un productor de cultura.

En la relación hombre-cultura no existe un antes o un después de uno u otro aspecto de dicha relación: ambos elementos son consustanciales. Al romper el círculo inflexible de la adaptación, el hombre creó soluciones alternativas, con lo cual produjo un nuevo medio ambiente. Es la mediación socio-cultural, significante de las condiciones fundamentales en las cuales el hombre vive su existencia y se transforma, amplía sus necesidades, las satisface y las sigue ensanchando. La cultura, entonces, es el **para-sí** del hombre, su condición esencial, un **universo-mundo**, una naturaleza humanizada, el fundamento de su propia existencia. El hombre es sustancialmente un ser cultural, y la cultura el producto de la actividad humana. La conversión del entorno en medio, del medio en mundo, del mundo en situación, de la situación en un conjunto de problemas y posibilidades reales e ideales,

es lo que constituye a la acción y el pensar humano en **existencia** cultural.

Nos interesa, ahora, precisar qué entiende la antropología cultural por cultura para, posteriormente, acercarnos a su acepción filosófica.

La antropología cultural, una de las tres ciencias sociales básicas señaladas por la UNESCO, -al lado de la psicología (social) y la sociología-, define la cultura como "aquella concepción de la realidad y aquella sensibilidad hacia ella, adquirida socialmente o inducida, que orienta a los individuos en las diversas situaciones en que se encuentran en el transcurso de su existencia". Tal definición se orienta a la delimitación de la cultura como tradición espiritual o valoración de la realidad que los grupos se transmiten socialmente y su adopción, consciente o inconsciente, por parte de los individuos.

La etnología, de otro lado, la refiere a "cualquier producto de la actividad humana de un grupo social, esto es, el conjunto de los modos de solución de los problemas existenciales heredado, desarrollado, aceptado y mantenido por el grupo mismo". Esta noción estaría orientada más hacia el concepto de civilización, no obstante que gran número de etnólogos rechazan el hecho de que el objeto de su disciplina sea precisamente el término civilización.

En el ámbito de la sociología, el concepto de cultura se definiría por el patrimonio psíquico constituído en la interacción social. Así, la cultura se definiría por los procesos espirituales, mientras que la civilización estaría delimitada por los procesos materiales, tecnológicos, prácticos y organizacionales de la acción de una determinada sociedad. En otros términos, la cultura sería el sistema de los **fines** y la civilización el aparato de los **medios**. El reino de la cultura estaría conformado por las emociones, los estilos, valores, normas, fantasías, creencias, símbolos, ideologías, conocimientos, esquemas de actividad, actitudes derivadas, etc., mientras el reino de la civilización estaría constituído por los mecanismos que controlan la lucha por

las condiciones vitales y el confort. El espacio de la cultura estaría demarcado por la **subjetividad**, mientras que el de la civilización por la objetividad.

¿Cómo se constituye, no obstante, la delimitación del ámbito de la cultura frente al medio ambiente físico, histórico, social, etc.?

Para viejos teóricos como Montesquieu, Taine, Ratzel y otros, es el ambiente natural el que condiciona y determina la producción de la vida y la cultura de las sociedades. Más aún, los factores ambientales inspirarían los usos, tradiciones, costumbres y maneras de solución de los problemas de cada una de las culturas. Otros apuntan a la afirmación de que la psicología de un pueblo se explicaría por el tipo de ambiente en que vive. Las tendencias religiosas, estéticas o folklóricas de un pueblo, así mismo, serían comprensibles a partir del tipo de medio natural en que se inscriben.

Las críticas a esta manera de explicar la peculiaridad del ámbito de la cultura sostienen que los pueblos reaccionan de modo diferente frente al ambiente en que viven, así sea éste igual o semejante. Por ejemplo, no todos los pueblos agricultores o ganaderos, de llanuras o mesetas cálidas o templadas, poseen el mismo tipo de sociedad, las mismas costumbres, instituciones, tradiciones, etc. En tal sentido, el acto de la creación cultural implica la trascendencia de la naturaleza, es decir, ésta ofrece "determinadas condiciones de ambiente y el hombre elige, en este mismo ambiente, su propia posición". La naturaleza no determina al hombre, sino que éste la utiliza para "sus fines y da un sentido y una orientación personal a sus propias manifestaciones". En la relación **hombre-naturaleza**, la definición de este vínculo no es mecánica, determinista o de causa-efecto: el hombre no es un agente pasivo en brazos de la naturaleza, pues precisamente éste se constituye en la conciencia activa de aquélla.

Transtocando el determinismo natural por una especie de determinismo socio-cultural, autores como A.L. Kroeber sostienen que el ambiente cultural en el que un hombre vive

genera expresiones creativas que "no están simplemente relacionadas con la personalidad de sus autores, sino que también deben mantener una relación con la cultura a la que pertenecen sus propios autores". Por lo mismo, si Aristóteles hubiese nacido en la edad de piedra, en poco hubiera contribuido al desarrollo de la ciencia y la filosofía; si Bolívar hubiese nacido en el neolítico, los pueblos latinoamericanos hubieran podido difícilmente conquistar su autonomía.

La concepción funcionalista de la cultura, tal como la postula Malinowski, es el "conjunto de lo manufacturado, de los bienes, procesos técnicos, ideas, costumbres, valores propios de cada una de las sociedades". El hombre pertenece a la especie animal, y debe asegurar la continuidad de la raza, la supervivencia del individuo y de su organismo en régimen de trabajo. Pero el hombre vive "en condiciones fisiológicas continuamente modificadas por condiciones de cultura", es decir, la cultura es el amplio mecanismo que le permite hacer frente al medio y asegurar la satisfacción de sus necesidades, puesto que "el hombre no satisface directamente las propias necesidades físicas". De este modo, crea la familia, el trabajo, el lenguaje, las creencias, las normas, etc. La finalidad de la cultura, entonces, es instrumental, orientada a la satisfacción de las necesidades naturales primarias. Frente a éstas, el hombre crea un sistema de satisfacciones.

Por ejemplo, la misión de la **economía** (como sistema de satisfacción) es la de crear el aparato cultural de objetos para la producción de bienes destinados al consumo. El **control social** tiene como finalidad regular y codificar el comportamiento. La misión de la **educación** y la **enseñanza** es la de renovar, adiestrar y disponer el material humano en el grupo. La organización **política** tiene como misión establecer el poder, planear y ordenar el ejercicio de la autoridad para la ejecución de tareas. De este modo, la cultura se constituye en un "conjunto bien integrado de componentes" en constante y mutua interrelación e interdependencia, cuya finalidad es la de la adaptación colectiva al ambiente.

Desde el punto de vista filosófico, la función fundamental de la cultura es la **función simbólica**, mediante la cual "la conciencia construye todos sus universos de percepción y de discurso". Lo simbólico se constituye en la mediación entre el mundo de la naturaleza o lo objetivo, y lo subjetivo o nosotros, en lo cual se expresa nuestra aprehensión de la realidad, con todos los aditamentos ideológicos que es posible configurar. La cultura, en tal sentido, es la respuesta a una exigencia, a una necesidad original: la que tiene el hombre de "comprender la realidad en que vive y de justificar las opciones que lleva a cabo en ella". Dotar de significaciones a la realidad, valorarla, darle sentido, simbolizarla, comprenderla, interpretarla y transformarla, es en gran parte el contenido de esa actitud formalizadora e intelectiva de la actividad cultural humana.

El contenido de la cultura, no obstante, admite una diversidad de niveles en su interior, cuyas expresiones permiten configurar las peculiaridades, así como los elementos comunes, de las distintas sociedades. Ante las **necesidades biológicas** de distintos órdenes, el hombre transforma el entorno y la situación creando las condiciones materiales de su existencia: es el mundo de las industrias o los elementos técno-económicos (infraestructura) que posibilitan la producción y reproducción de los bienes a través del trabajo humano. Por la experiencia y el aprendizaje el hombre transmite, de generación en generación, estas modalidades instrumentales y crea las potencialidades para nuevas invenciones.

Como respuesta a las necesidades de **organización** para la satisfacción de las necesidades biológicas, el hombre produce el nivel de las **instituciones** (superestructura material), en donde se encarnan las normas y regulaciones de la vida económica, familiar, social, política, educativa, jurídica, religiosa, etc. Las sociedades, en la medida en que el complejo de las necesidades se amplíe, multiplican las respuestas institucionales creando al interior de éstas verdaderos subsistemas y nuevas instituciones.

Como respuesta a la necesidad de situarse intelectualmen-

te en la realidad, surge **la función** formalizante o simbólica del hombre, cuyas manifestaciones se encarnan en las prácticas sociales (formaciones sociales). Es el universo de los **valores**, constructos culturales que expresan intereses positivos al interior de las prácticas sociales de los grupos, polarizan las acciones y los comportamientos de los individuos.

El nivel técno-económico o de las industrias es **universal** dentro de las configuraciones culturales. No se trata de una universalidad formal o de contenido, sino de la existencia o presencia de este elemento en cualquier cultura. Sin embargo, su expresión puede variar de pueblo a pueblo, en cuanto que no todos los instrumentos ni medios de producción o elementos práctico-productivos, son los mismos en las distintas sociedades. El nivel de las instituciones es **general**, pues sus plasmaciones y materialidad varía según cada pueblo. No todas las sociedades tienen el mismo nivel de organización institucional. Por último, el nivel de los constructos o valores culturales es el elemento más **singular** de las diferentes culturas, en cuanto el núcleo de la vida de un pueblo, su fundamento ético y mítico, sus actitudes, costumbres, valoraciones, sentido, etc., es peculiar e irrepetible.

En el proceso histórico-filosófico se ha venido configurando una concepción dualista entre la materialidad de las tareas históricas de la humanidad y el mundo del quehacer teórico. Para Platón, por ejemplo, el mundo de la belleza y de la contemplación eidética estaba desligado de los trajines históricos. Aristóteles, por su parte, separaba la praxis material e histórica, del ocio creativo o el saber metafísico, considerándolo como la ciencia más desinteresada de la utilidad inmediata y, por lo mismo, el culmen de todas las ciencias. Así, y como sostiene Marcuse, "el mundo espiritual es abstraído de una totalidad social y de esta manera se eleva la cultura a la categoría de un falso patrimonio colectivo y de una (falsa) universalidad", en tanto que la civilización queda supeditada al ámbito de la reproducción material de los medios y mecanismos para la subsistencia. Llegamos, aquí, al dualismo que planteaba la antropología: civilización (sis-

tema de medios) y cultura (sistema de fines). De esta manera, la cultura "afirma y oculta las nuevas condiciones sociales de vida", en cuanto que al destino histórico del hombre, su **felicidad**, se le niega la "satisfacción general en el mundo material, quedando hipostasiada como ideal". Sin embargo, el disfrute unitario, la **aspiración de felicidad** que encarna el hombre, es la materialidad existencial e histórica que la cultura misma debe asumir en cuanto tal. "En una sociedad que se reproduce mediante la competencia económica, afirma Marcuse, la exigencia de que el todo social alcance una existencia más feliz, es ya una rebelión".

Si la organización y la estructura social surge como respuesta a la satisfacción de las necesidades humanas, no todas las sociedades ni todos los individuos que las conforman han comprendido que la aspiración de felicidad del ser humano pasa por la necesaria mediación del recurso, los bienes y el trabajo, y que es fundamental estructurar "una nueva organización del trabajo y del placer", además de una nueva racionalidad de los medios y los recursos. Sólo cuando la cultura afirme y "eternice el instante bello en la felicidad que nos ofrece, eternice lo transitorio" para todos, la nueva racionalidad de los fines culturales se concretará en la materialidad de la historia, y la civilización entrará en el ámbito humano de la cultura.

5.2 LA DETERMINACION DE LOS CONTENIDOS DE LA CULTURA

Uno de los problemas más comunes al interior del trabajo antropológico y filosófico sobre la cultura es el de los criterios que permitirían describir, sistematizar y analizar el sentido del comportamiento de una determinada sociedad. Son varios los criterios que se han propuesto para identificar y determinar la consistencia de la intimidad de las culturas, como el de modelo cultural, ethos, tema, valor, esquema, etc. Así mismo, son diversos los problemas metodológicos que se han originado en el intento de configurar un sistema de análisis objetivo para la descripción de tales criterios. Nuestra intención, en el presente apartado, no es la de extendernos en una reseña de los problemas metodológicos suscitados por los criterios para la descripción del ser de las culturas, sino, precisamente, de enunciar brevemente dichos criterios y señalar su significación dentro del trabajo antropológico cultural.

El criterio de **modelo cultural**, ideado por Ruth Benedict en 1934, sostiene que para penetrar en el espíritu y los ideales de vida de un pueblo, es necesario conocer el principio o "sustrato efectivo o ideológico" que organiza los elementos culturales como las costumbres, usos, tradiciones, etc., y "por razón del cual cada pueblo asume una fisonomía propia y en relación al cual se hacen comprensibles las instituciones y los comportamientos". El modelo o **pattern**, de esta manera, identifica un estilo de vida, en donde cada elemento cultural desempeña una función en interrelación y dependencia con las otras, orientada a la solución de los problemas existenciales del grupo y de los individuos.

La labor del investigador es la de identificar y comprender el ser de esa determinada cultura a través del modelo. Benedict distingue básicamente dos modelos: el apolíneo y el dionisíaco. Mediante el modelo apolíneo la vida se expresa como participación pública y no como autoafirmación individual; la vida personal está marcada por la huella de lo generoso, lo noble, el desprendimiento, lo digno y el poder

no la ronda; la oración es pública, así como la producción. El modelo dionisíaco, por el contrario, está signado por la avidez de gloria, de poder, embriaguez, frenesí, afirmación individual; se tiende a la "satisfacción que deriva de la superación de los vínculos y de los límites de una existencia regulada y tranquila". Por su parte, el modelo apolíneo afirma "la moderación y el orden armónico de las cosas".

La formulación del modelo cultural como criterio de descripción y sistematización del espíritu fundamental de la cultura crea, no obstante, problemas metodológicos de fondo, en cuanto que para la captación individual del modelo "el científico debe transformarse en artista si quiere alcanzar este objetivo: debe tener una intuición del conjunto que supere las visiones particulares". Además de lo anterior, se plantea el problema de si los individuos que integran una totalidad cultural participan por igual de los mismos intereses: **v.gr.**, si jóvenes, ancianos, niños, adultos, mujeres, varones, etc., participan con la misma intensidad de una vivencia dionisíaca o apolínea de la vida.

Melville Herskovits, en un intento por sustituir el criterio de modelo introducido por Benedict, habla del **focus**, entendiendo por ello la "tendencia que posee toda cultura de desarrollar mayormente en intensidad, cumplejidad y variedad, algunos de sus aspectos con preferencia a otros, algunas de sus instituciones más que otras". La investigación cultural estaría orientada, pues, a la determinación de esos **focus** o centros polarizadores de la producción cultural.

Otros antropólogos, por ejemplo Clyde Kluckhohn, prefieren hablar del **ethos** como elemento constitutivo y configurador de las culturas, en cuanto carácter dominante de los grupos sociales. Es el espíritu, el tono afectivo de un pueblo que se irradia en todos los aspectos del grupo y distingue a los individuos pertenecientes a él. Paul Ricoeur, por su parte, ha formulado que el **núcleo ético-mítico** es el elemento último de la cultura, en cuanto que encierra, condensa y simboliza las acciones de la existencia colectiva del hombre en su esfuerzo por afirmarse. La cultura es **ethos**,

ética, en cuanto conduce de la enajenación a la **libertad**, instaurándose el deseo de ser, "la afirmación de un ser singular y no simplemente una falta de ser". La cultura tiene un núcleo mítico en cuanto que allí se expresan los sentidos más profundos del **conatus** de la vida, de la simbólica del mal y del bien. Los mitos, para Ricoeur, condensan la mentalidad de los personajes ejemplares (Prometeo, Adán), dan una orientación temporal, instituyen acontecimientos transhistóricos -como la ruptura irracional, el salto absurdo, la inocencia del devenir y la culpabilidad de la historia-. Lo mítico tiene, pues, un valor heurístico fundamental presente en todas las culturas. En tal caso, sólo una labor hermenéutica permitiría extraer el movimiento mismo del sentido, dado que el símbolo llama a la reflexión y la expresión especulativa.

A.L. Kroeber, de otro lado, prefiere hablar de **modelos de la cultura total**, conformados por "sistemas de relaciones internas que dan a las culturas una fisonomía propia y una coherencia orgánica". Es posible, así, hablar de un modelo francés, norteamericano, alemán, latinoamericano, etc. Distingue internamente, así mismo, los **modelos sistemáticos**, que "plasman determinados aspectos o sectores de la cultura". Los **modelos de estilo**, en cambio, son determinados sectores de actividad de una cultura, pudiéndose hablar así de estilo comercial, militar, político, etc.

Para sustituir el concepto de modelo o de **ethos**, Morris Edward Opler ha sugerido el de **tema cultural**, definiéndolo como "los principios explícitos o implícitos, tácitamente declarados o abiertamente alentados y promocionados por la sociedad, que influyen en la orientación de las actividades de los miembros de ésta y modelan sus esquemas de conducta". En sus estudios de la cultura apache, Opler sostiene haber identificado más de veinte temas, **v.gr.**, la superioridad física, mental o moral del hombre sobre la mujer; la gran familia doméstica como la unidad social; el carácter industrioso, la generosidad y el coraje como virtudes morales fundamentales, etc. Los temas, por su parte, se manifiestan a través de las **expresiones**, y nos ayudan, por lo mismo, al

descubrimiento de los temas. Existen **expresiones formales**, como "los modos de actuar convencionales que el tema determina"; e **informales**, en el sentido en que no se determinan concretamente. Las expresiones pueden ser también **obligatorias o no obligatorias**, en cuanto las normas regulan las acciones o permiten comportamientos espontáneos. Así mismo, pueden ser **simples** o **simbólicas**; en el caso de la primera, las manifestaciones de superioridad del hombre con respecto a la mujer, lo simbólico implica un proceso interpretativo de su sentido oculto. Opler considera, no obstante, que hay que ir más allá de la identificación de los temas. Como criterio para comprender la totalidad de la cultura propone la intelección del tema "en función de la extensión de sus expresiones en más sectores de la actividad humana o de la cultura en general"; la observación de la "reacción de la sociedad en los casos de la violación del tema"; considerar, así mismo, las manifestaciones "negativas y contrastantes" del tema.

Para poder explicar el por qué del modo de ser de las distintas culturas, se ha desarrollado también el concepto de **valor cultural**. Los valores culturales se definen como "concepciones de lo deseable que, por sí mismos, impregnan toda una cultura", inspirando y dando "el tono a la acción y a los comportamientos". Estos valores influirían, de igual modo, "en los procesos de selección, regulación y discriminación de los fines que se verifican en todo sistema cultural". Con base en estas orientaciones, la sociedad fijaría los criterios morales para regular el comportamiento de los individuos y determinar el papel de las instituciones en la organización y consolidación de la sociedad. Del mismo modo, servirían para seleccionar el sistema de los fines y las preferencias de los "objetivos a que tienden los miembros o los grupos de miembros de una comunidad". Los valores inciden, entonces, en una triple dimensión con respecto a los fines internos de una cultura: función selectiva, regulativa y discriminativa. Se han realizado diversas investigaciones de campo, en antropología, destinadas a determinar la orientación del valor principal en algunas comunidades.

Otro concepto utilizado en antropología es el de **esquema cultural**, indicando "todo modo típico de sentir, pensar y actuar en orden a situaciones o problemas específicos", aprobados por los individuos de una sociedad. Este modo típico o esquema se convertiría en el patrón de normalidad de los comportamientos individuales dentro del grupo, generando así una actitud o hábito social. La determinación de los hábitos o las conductas recurrentes, así, se convertirían en el objeto de estudio de las manifestaciones culturales y en los elementos que facilitarían su descripción.

5.3 EL AMBITO DE LA PLURALIDAD CULTURAL

Todas y cada una de las culturas tienden a afirmar los valores o constructos culturales que las configuran y particularizan, como único horizonte de existencia sociocultural. El horizonte propio de cada cultura es el centro, el "ombligo" cósmico, a partir del cual se proyecta el mundo. En tal sentido, tienden a unilateralizarse, a dogmatizarse, a autoformularse y erigirse como "única explicación válida de la realidad" y dentro de la cual la existencia humana adquiere un pleno y cabal sentido. Al afirmarse a sí misma como única, cualquier cultura pierde el sentido de la exterioridad y la semejanza, afirmándose, por consiguiente, como totalidad imperial de sentido, fuera de la cual sólo existe la nada y el vacío, el sin-sentido, la sinrazón, en una palabra, la "barbarie".

No existe, no obstante, una legitimidad al hecho de que una cultura cualquiera pueda autosostenerse como mejor que otra y, en consecuencia, intentar incorporar y dominar para implantar sus propias concepciones. Ninguna cultura es mejor o peor que otra. Sencillamente porque el fundamento y la esencia de toda configuración cultural es el hombre, de manera que por encima de las particularidades culturales el hombre es el elemento común, y su existencia implica una constante, un denominador colectivo que es inviolable e insubordinable.

En el proceso de comprensión de las relaciones interculturales han existido criterios que han negado la afirmación de un pluralismo cultural. Por ejemplo, todo lo que no fuese griego era, para esta cultura, **bárbaro**, en el sentido en que el balbuceo del idioma, su mal-decir, sólo garantizaba la superioridad del heleno frente a los otros pueblos, y la incapacidad de éstos para portar el logos, la racionalidad y el verdadero ser. El romano pensaba lo mismo de los pueblos no latinos. Los españoles discriminaban al moro y al judío, así como posteriormente a los indios americanos, calificándolos como "nuevos moros", salvajes, bárbaros, **homúnculos**, etc.

Los "arios germanos" discriminan al judío, al turco, al mestizo, al negro, al no-alemán, y desatan persecuciones y genocidios.

En el proceso de expansión del capitalismo mercantilista, a finales del siglo XV y todo el XVI, se fue configurando un eurocentrismo cultural en donde los otros pueblos pasaron a asumir el papel de periféricos o marginales frente al mundo europeo-occidental. Se fue constituyendo así un sistema de metrópolis y colonias en donde la autonomía de estas últimas quedó supeditada a las decisiones y determinaciones dominantes generadas en el interior de las primeras. La dominación cultural, la imposición de modos de vida, de pensamiento, de afectos, sensibilidad, creencias, idiomas, etc., ha implicado siempre una aniquilación y negación radical de la distinción y el no reconocimiento de la pluralidad cultural. No se habla solamente de un nihilismo abstracto, teórico, sino de un sometimiento por la fuerza, por la violencia, por las armas, cuyos resultados erigen a los pueblos que se defienden en mártires y a los que se expanden en héroes. Las materias primas y la explotación de la mano de obra han permitido la universalización de la cultura europea, ahora la norteamericana y también la soviética, con la negación de la autonomía y autodeterminación de los pueblos coloniales y semicoloniales en el pasado, y en el presente neocoloniales. Esta es la característica de los países del Tercer Mundo frente a los ejes de poder del capitalismo occidental y el expansionismo soviético.

Ahora bien, ¿Qué es lo que permite las diferencias culturales y cómo se explican esas diferencias?

Algunos tienden a creer que las diferencias y "ventajas" de una cultura con respecto a otra obedece a **caracteres nacionales** y a imágenes mentales o estereotipos que se conforman. Por ejemplo, la concepción del "norteamericano" como inherente y sustancialmente "civilizado"; el "inteligente alemán"; el "subdesarrollado latinoamericano", etc. Este tipo de criterio recurre al argumento de que las etnias nacionales tienen elementos espirituales de mayor o menor superioridad que hace que unos pueblos surjan por encima de otros.

La sangre o la raza es otro elemento que se utiliza comúnmente para explicar las diferencias y la existencia de multitud de culturas. Se puede afirmar la inferioridad del negro, la del amarillo y, por antonomasia, la superioridad del blanco. La raza configura una genialidad innata que hace superiores a unos e inferiores a otros. Por supuesto, la aceptación de este criterio nos comprometería en la justificación del holocausto judío por parte de los nazis, en el exterminio de árabes por parte de los judíos, en el exterminio de los indios por parte de los ingleses, españoles y portugueses, en las guerras campales entre negros y blancos en Suráfrica y Norteamérica, en el subdesarrollo "natural" de los latinoamericanos, etc.

Tampoco se ha vacilado en afirmar que el factor determinante de las diferencias culturales entre los pueblos es el elemento geográfico. Una geografía tropical incidiría en un tipo de cultura aletargada y miserable; una geografía templada y madura influiría, a su vez, en la conformación de una elevada y refinada civilización. Recuérdese a Hegel, para quien el escenario del despliegue del Espíritu debía componerlo una geografía, una naturaleza y un hombre maduro, no tropicales ni selváticos, sino templados y estimulantes de la creatividad.

El antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, para explicar la constitución de las pluralidades culturales del mundo contemporáneo, recurre a dos criterios básicos: las uniformidades socio-económicas, referidas al "grado y al modo de integración de los pueblos en la civilización industrial moderna", consolidándose en su interior sociedades "desarrolladas o subdesarrolladas en el marco de las formaciones capitalistas mercantiles, imperialistas-industriales, coloniales, neocoloniales o socialistas"; el segundo se refiere al "carácter histórico-cultural, debidas a distintos procesos de formación étnica, cuyas características permanecen actuantes y explican el modo de ser de estos pueblos". No obstante esto, "las diferencias de razas, culturas y lenguas que dan a las distintas etnias sus cualidades singulares, tienen actualmente una relevancia menor que las uniformidades provocadas por el impacto de la expansión europea en su acción civilizadora", conquistadora, guerrera y totalizadora.

Ribeiro distingue, con base en los criterios enunciados, cuatro tipos de pueblos "extraeuropeos". "Cada una de ellas (de esas configuraciones histórico-culturales) engloba poblaciones muy diferenciadas, pero también suficientemente homogéneas en cuanto a sus características étnicas básicas y a sus específicos problemas de desarrollo como para ser legítimamente tratadas como categorías distintas". Tenemos, pues, los **Pueblos-Testimonios**, "constituidos por los representantes modernos de viejas civilizaciones originales sobre las cuales se abatió la expansión europea". En segundo lugar, los **Pueblos Nuevos**, representados por los pueblos americanos "plasmados en los últimos siglos como un subproducto de la expansión europea por la fusión y aculturación de matrices indígenas, negras y europeas". En tercer lugar, los **Pueblos Transplantados**, integrados por las naciones "formadas por el establecimiento de contingentes europeos en los territorios de ultramar, que mantuvieron su perfil étnico, su lengua y cultura originales". En cuarto lugar, los **Pueblos Emergentes**, conformados por las "naciones nuevas de Africa y Asia cuyas poblaciones ascienden del nivel tribal, o de la condición de meras factorías coloniales, a la de etnias nacionales".

Desde una óptica socio-económica, y sobre todo geopolítica, las sociedades contemporáneas estarían integradas en un esquema tripartido de una cultura mundial: por un lado, un mundo capitalista desarrollado, industrializado y bien armado; de otro, un mundo socialista pujando por equilibrar las condiciones de fuerza con el primero, para asegurar su estabilidad y subsistencia, y por lo mismo bien apertrechado; por último, un tercer mundo pobre y subnutrido, con una escandalosa deuda externa, carente de recursos financieros y técnicos, sumido por ello en una espantosa situación de subdesarrollo. Lo constituirían los países de América Latina, Asia y Africa.

Lógicamente, la denominación "Tercer Mundo" es impropia

y engañosa. En realidad, el tercer mundo es el mundo periférico de las dos potencias que se distribuyen la geopolítica actual, en tanto existen unas naciones dependientes de la esfera capitalista, y que constituyen el capitalismo dependiente y subdesarrollado, y unas naciones dependientes de la órbita soviética y que conforman la periferia del socialismo expansionista.

Sin desconocer la profunda huella que ha dejado el expansionismo europeo a partir del siglo XV, es necesario afirmar que los pueblos tienen derecho al libre ejercicio de su autonomía cultural y a su libre autodeterminación. Todo pueblo es dueño de su propio destino y, en tal sentido, es fundamental el reconocimiento de su identidad cultural y la distinción esencial con respecto a otras culturas. Es necesario insistir en el hecho de que el conjunto de los pueblos y las sociedades terrenas conforman una constelación de culturas, un universo de símbolos en donde cada una es integrante de ese pluralismo y de esa distinción que, justamente, enriquece las manifestaciones de la existencia humana. La cultura no se enriquece unificando el modo de ser y la identidad de los pueblos. Precisamente, lo contrario, la libre manifestación de las distinciones culturales es lo que permitiría seguir acumulando matices de riquezas y el surgimiento de nuevos elementos en las producciones culturales.

Es necesario, entonces, aceptar que al interior de cada cultura le es planteado a sus integrantes el reto de la búsqueda y el sentido de las propias prácticas y contenidos culturales como elemento indispensable para conjugar el pluralismo, la interdependencia y el respeto cultural entre los diversos pueblos.

5.4 PROBLEMATICA DE LA CULTURA Y LA HISTORIA LATINOAMERICANA

No pretendemos, en el desarrollo del presente apartado, agotar el enunciado ni el contenido de los complejos y vastos problemas que aquejan a la cultura latinoamericana. Por el contrario, sólo intentamos señalar algunos aspectos que permitan debatir y analizar críticamente la consistencia de esas variables.

5.4.1 La legitimidad de la expresión cultura latinoamericana

Plantear el problema de la legitimidad de la cultura latinoamericana es formular la cuestión de si existe o no América Latina. Se trata de determinar los indicadores que nos permitirían afirmar su existencia como cultura: los elementos lingüísticos, religiosos, antropológicos, tecnoeconómicos, geográficos, etc.

No existe una homogeneidad lingüística en América Latina, pues no todos los pueblos nuestros hablan específicamente el portugués, o el español, o el francés, etc. No obstante la designación de la identidad nominal de nuestra cultura ("América Latina"), obedece a fundamentos lingüísticos. El latín ha dado origen a las denominadas lenguas romances, entre las cuales se cuenta el español, portugués, francés, italiano, etc. La mayoría de los países latinoamericanos habla español, en el brasil el portugués y en algunas islas del Caribe el francés. Si bien es cierto no se habla italiano, las inmigraciones europeas del siglo pasado y del presente siglo le han dado un sello característico al deje verbal de algunos países como Chile, Argentina, Uruguay y Paraguay. Sin embargo, la expresión "América **Latina**" es discriminatoria, y tiene en cuenta solamente el idioma de las culturas vencedoras en el proceso de la expansión conquistadora, dejando de lado un conjunto de idiomas y dialectos nativos como el nahuatl, el aymará, el quechua, etc.

A pesar de las dificultades, el idioma ha sido, para la cultura latinoamericana, un elemento integrante de su propia expresión, sobre todo a través de los idiomas oficiales heredados de las potencias dominadoras. No obstante, tanto el portugués como el español, para la mayoría de los países latinoamericanos, se han constituido en los idiomas fundamentales. La penetración cultural norteamericana, sin embargo, está poniendo en peligro la legitimidad de los idiomas oficiales, y son muchos los modismos y anglicismos con que cuentan ya esas lenguas.

Otro elemento cultural es la religión. En el continente, la religión católica, aun como religión dominante e impuesta en el fragor de la conquista y la colonización, le ha dado una cierta homogeneidad a las creencias culturales, no obstante el sincretismo religioso que ha dado pie a la expresión religiosidad popular como fenómeno **sui géneris** dentro del catolicismo mundial. La constitución geográfica latinoamericana es fundamentalmente la misma que consolidaron el imperio español y portugués durante el siglo XVI y XVII. Existen excepciones, como la expansión de los Estados Unidos sobre territorios del norte de México como California, Tejas, Nuevo México, etc. Así mismo, la cesión de ciertos territorios del Caribe, por parte de España, a Francia.

Lo que constituye a América Latina, además de los factores anotados, como una cultura singular, es justamente su dependencia tecnoeconómica, elemento generador de su propio subdesarrollo. Como la lengua o las creencias, la dependencia histórica recorre la médula y el ser de la cultura latinoamericana, configurando así toda su sucesión temporal y el presente.

Existe, entonces, América Latina, y existe como una peculiaridad cultural triétnica, mestiza culturalmente, heredera de las fundamentales expresiones del sur cultural de los países y potencias que la han dominado, como la lengua, las creencias, costumbres, usos, tradiciones, etc., sin que ello signifique la desaparición total de las otras raíces culturales. Precisamente, gracias a esas otras raíces étnico-culturales, América Latina es diferente y singular frente a esas mismas etnias: sea la europea, la amerindiana o la africana.

5.4.2 La constitución antropológica

Globalmente, el hombre latinoamericano se caracteriza por un definido mestizaje que lo hace irreductible a uno cualquiera de los elementos que lo conforman.

Si bien el grado de mestizaje no es homogéneo en todas las regiones y áreas culturales del continente, ésta es su realidad antropológica esencial. El problema radica en que al mestizo, desde los inicios mismos de la colonia, se le ha dado una connotación negativa, degradante y aniquilante, pasando a ser un hombre inferior o un subhombre. El mestizaje, ciertamente, supone un cruce racial: cuando se trata del vínculo biológico-cultural indio-blanco, el elemento indio aparece como la sombra degradante del producto. En consecuencia, y por efectos de la mentalidad dominante, el mestizo tiende a la subvaloración del elemento indígena y a la sobrevaloración del elemento blanco dominante. Se ha llegado a afirmar, y recuérdese los argumentos del argentino Carlos Octavio Bunge o a Faustino Sarmiento, que todo mestizo étnico es un mestizo moral; esta condición, por lo mismo, incapacita incluso para distinguir el bien del mal, para la vida en la democracia. Es la condición mestiza de estas repúblicas latinoamericanas la que ha incidido en el mantenimiento de la inestabilidad política, el caos y la intolerancia.

De otro lado, cuando se trata del vínculo biológico-cultural negro-blanco, el elemento mestizo (mulato) consecuente es, por lo demás, "un ser por naturaleza inferior", cuyos caracteres dominantes incapacitan para la superación de la cualidad humana. El negro ha sido objeto de las mayores vejaciones inimaginables y su discriminación es consustancial a la cultura occidental. Su naturaleza, se ha afirmado, no es humana, pues no es más que una bestia: "es imposible que Dios haya colocado un alma humana en semejante cuerpo tan

feo". El vínculo indio-negro, por otro lado, es considerado el cruce de la escoria, de lo cual sólo puede generarse una mano de obra para el trabajo duro y bestial, y donde no es posible esperar brotes humanos altruistas ni de ninguna especie. El cruce entre inferiores no es otra cosa que eso.

La revalorización del mestizaje ha tomado cuerpo en el presente siglo en toda la América Latina. La obra de José Enrique Rodó, José Martí, José Vasconcelos, Fernando González, Samuel Ramos, Gilberto Freyre, Arturo Uslar-Pietri, entre otros, ha permitido comprender el carácter positivo de su constitución. Un día "la humanidad entera -afirma Vasconcelos- se derramará sobre el trópico, y en la inmensidad solemne de sus paisajes, las almas conquistarán la plenitud" y la vida "fundada en el amor llegará a expresarse en forma de belleza". Es la **raza cósmica**, sólo posible en un sujeto histórico mestizo, en cuanto portador de inmensas riquezas culturales y espirituales. El mestizaje latinoamericano le asegura a la propia cultura latinoamericana una homogeneidad heterogénea, una diversidad de expresiones étnicas y culturales inigualables. El mestizaje es creatividad, potencialidades, unidad y pluralidad, dinamismo, enriquecimiento cultural y un universo de posibilidades reales e ideales.

5.4.3 La duda antropológica

Desde una actitud radical, se ha planteado el problema de la humanidad o no de algunos de los componentes de la trietnia latinoamericana. Por ejemplo, la sopecha de si el indio es o no hombre. Recuérdense las famosas polémicas sostenidas entre el obispo Bartolomé de las Casas y el cronista de la corte española Juan Ginés de Sepúlveda sobre la humanidad del indígena. Así mismo, las lecciones de Francisco Victoria, entre otros, sobre el problema indígena. De otro lado, la afirmación, ni siquiera la duda, de que el negro es una bestia superior, ha estigmatizado las centenarias discriminaciones de este hombre por parte de los "espíritus

superiores". El blanco, minoría dominadora desde el inicio de la conquista y la colonia, en cambio, no duda de sí mismo ni de su condición antropológica, y se afirma sin ambages como plenamente hombre. Pero tal afirmación y seguridad se han constituido a costa de la duda de la condición humana del mestizo, su "mancha étnica", su no "pureza de sangre", y de la negación de la humanidad del indígena y del negro. El mestizo latinoamericano ha dudado de sí mismo en cuanto plenamente hombre y se ha acomplejado de su procedencia sanguínea y cultural. Se ha convertido y es de hecho un esquizoide, un ser dividido, alienado, escindido, pues no tiene en sí mismo la garantía de su propio ser, anhelando perderse a sí mismo para ganarse como idéntico al modelo que lo atormenta. Aspirando a ser como el arquetipo étnico dominante, el mestizo se ha aferrado a la nada.

Si el fundamento de toda cultura es la autocomprensión y autoafirmación del sujeto que la produce como plenamente humano, ¿qué es de un pueblo que duda de las connotaciones fundamentales de su propia existencia humana? ¿Cuál es el ser y el destino de esa cultura?

5.4.4 El problema de la identidad cultural

Al hablar de identidad, es necesario afirmar que el hombre latinoamericano la ha entendido unívocamente, siendo su propia constitución antropológica, en el fondo, una profunda y radical analogía. Esto quiere decir que la cultura latinoamericana es una unidad plural, una homogeneidad diversa. Como cultura triétnica, está conformada por elementos particulares de cada una de ellas, pero no es ninguna en especial. Es, sustancialmente, algo nuevo, una distinción con respecto al universo de la totalidad de cada una de sus conformaciones específicas.

El problema de la comprensión unívoca de la identidad cultural radica, entonces, en que se ha entendido que la identidad supone un modelo **previo** que permite moldear la

existencia histórica en un proceso de igualación. En este caso, y bajo este horizonte, el modelo postulado como a priori, previo, con el cual había que igualarse, fue el de la cultura europea. Es lógico que en tal sentido la identidad cultural adquiere una connotación unívoca, alienante y ahistórica. Siguiendo el mismo patrón, otros han pretendido sustituir el modelo europeizante por el de la cultura indígena y, otros, más recientemente, por el de la negritud. Sea cualquiera el modelo que sostenga esta concepción de la identidad, el equívoco es manifiesto, y el empantanamiento cultural una realidad.

Cuando se habla de identidad cultural se debe entender, fundamentalmente, una dirección análoga de la existencia histórica de los individuos y de los pueblos, por cuanto ella supone un ser que se afirma a sí mismo en la existencia, pero que no se concibe acabado y, por tanto, se proyecta como queriendo ser lo que no es sin aniquilarse como es, sino superándose. Es el carácter analógico y alternativo de la identidad. Por ello es precisamente una búsqueda, un proceso, una meta, una conformación y producción de la propia realidad histórica y, al mismo tiempo, una inagotable autoconstrucción. La identidad cultural, repetimos, es una analogía antropológica, colectiva y personal, en donde el hacerse implica el deseo eterno de ser sí mismo y una voluntad de afirmarse en la existencia para vivirla por sí mismo. La identidad conlleva, por lo mismo, la búsqueda de la autonomía y la independencia.

5.4.5 La constitución histórico-dependiente

Los momentos históricos de la cultura latinoamericana están marcados por una constante: su carácter colonial. Durante tres siglos colonia española; en el siglo XIX semicolonia inglesa; en el presente siglo neo-colonia norteamericana. Si la constante de su historia ha sido el carácter colonial de su realidad, es lo mismo que afirmar que es la dependencia y la dominación la sustancia última de su configuración cultural. Durante los casi cinco siglos de existencia, América Latina no ha conocido el deleite de la plena autodeterminación, del albedrío, de la autorregulación y autoafirmación fundamental. Afirmada desde afuera como nada por las metrópolis, su ser ha tenido que emerger desde el abismo del no-ser para poder aprehender su existencia. De este modo, los distintos momentos históricos, desde la configuración de su protohistoria (con todos los antecedentes semito-europeos), su prehistoria (el momento de las culturas amerindianas) y los tres hitos fundamentales de su conciencia colectiva como pueblo, deben permitirnos la reconstrucción del ser a partir de esa nada aniquilante que ha sido la dependencia histórica, y la afirmación de su destino desde sí misma. Sólo la ruptura de la dependencia y la dominación legitimaría el poder delinear un destino más íntimo y más suyo.

5.4.6 El momento de la liberación

El sentido de la historia latinoamericana es recurrente y proyectivo. Es recurrente en cuanto que su historia -como proceso pasado-presente- se configura en momentos crecientes de liberación. La dependencia como constante histórica exige recurrentemente su contrapartida: la exigencia libertaria. Es proyectivo en cuanto que el proceso -futuro-presente-pasado- construye un horizonte utópico que moviliza la esperanza y la comprensión de un por-venir más humano y feliz. La aspiración de felicidad del hombre latinoamericano está atada irrevocable e irremediablemente a la búsqueda de su propia liberación. Lo que implica, en consecuencia, la postulación de una nueva racionalidad, de un nuevo deseo, de un nuevo querer, de un nuevo amanecer: se trata del advenimiento de una novedad casi absoluta, la conquista de sí mismo. Y esta novedad no es abstracta: es política en tanto que la lucha por la liberación encarna métodos y proyectos concretos en torno a la conquista del poder y al manejo del Estado, creación de instituciones, reforma de las existentes, planeación

de los mecanismos prácticos-productivos para cumplir con la vida, fundamentación de la educación, el despliegue sanitario, etc. Gracias a su dimensión política, la aspiración de felicidad del ser humano es una novedad cuasi-absoluta.

5.4.7 El sujeto de la historia

Si los momentos históricos de la cultura latinoamericana se caracterizan por ser coloniales, ¿ha sido el pueblo latinoamericano el sujeto activo de su propia historia? La respuesta, según algunos, no es absolutamente negativa ni positiva. Existen las espacios históricos por donde se cuela y se expresan el deseo y la intención concreta de la recuperación de la subjetividad para afirmar la objetividad de la historia a partir de un sujeto que la hace, como apropiación de su más íntimo destino y afirmación de la propia personalidad. La recuperación del sentido de la historia conlleva necesariamente el ejercicio de la autonomía y la ruptura de la dependencia y la dominación. Ser sujeto de la propia historia significa la afirmación de que se es y la exigencia de un espacio propio para desplegar el ser de la existencia que se quiere ser.

5.4.8 La ausencia de tradición

Tener tradición implica la asunción del pasado como presente actuante en lo que somos y manifestamos. No es más que la tradición viviendo en nosotros. No obstante, la conciencia del pasado es, para los latinoamericanos, una ausencia, el andamiaje de la existencia sin la conciencia del pasado como presencia. Ello trae como consecuencia la amnesia y una postura a-histórica ante la vida y de la misma existencia. Cuando un pueblo carece de tradición tiende a negarse siempre a sí mismo como pueblo y a inventarse héroes extranjeros que le dirijan su destino.

5.4.9 La historia como yuxtaposición

La existencia humana es fundamentalmente histórica. La historia es la intensidad de la vivencia, la autoconciencia de la existencia, el ámbito de despliegue del ser que somos y que aspiramos a ser. La vida es temporal y, como tal, histórica. Sólo en el devenir de la historia es posible definir la experiencia originante de la vida. La temporalidad del devenir se hace materialidad en el pasado, el presente y el futuro. La existencia, de otro lado, está marcada por dos polos fundamentales: transcurre entre el nacimiento y la muerte. Por ello la existencia es finita y su único horizonte de posibilidad es la historia, en la cual se despliega como proyecto siempre in-acabado, in-cumplido. La insatisfacción, en tal sentido, es la esencia histórica del ser del hombre.

La existencia humana se conjuga en la relación persona-colectividad, conformando así la sociedad, que se organiza a nivel de industrias, instituciones y con un nivel fundamental de intelecciones valorativas de su propio destino. La estructuración de la sociedad es un hecho histórico, así como sus sucesivas transformaciones parciales o radicales, y sus permanencias.

¿Cuál sea el sentido del destino de la historia? La respuesta es siempre un problema, y de ahí la diversidad de sus expresiones.

Para el cristianismo la historia es finita y está supeditada a un fin trascendente, escatológico: el Reino de Dios. Es un peregrinaje que declara como relativo cualquier eternización de una determinada estructuración social, reconociendo sólo como absoluto-utópico el contenido del Reino de Dios, una situación de gloria y felicidad plena. El advenimiento de este Reino, sin embargo, sólo es posible por la actualización en la historia de su contenido. Parece como si, al poner como condición del destino histórico la vivencia no-histórico-utópica del Reino de Dios, el cristianismo le exigiera al hombre el compromiso de actualizar en su peregrinaje la utopía escatológica. El Reino de los Cielos comienza en la

historia. La historia es, entonces, la historia de la salvación (entendiéndola espiritualmente) y de la liberación (como contenido eminentemente terrenal de la existencia humana). La praxis del bien, del amor como entrega y compromiso, etc., son las exigencias necesarias para el pleno reconocimiento del destino histórico.

El marco mental del positivismo planteado por Comte le asigna al devenir colectivo e individual tres estadios necesarios: el teológico, donde impera la imaginación fabuladora; el metafísico, en donde la razón especula sobre el arjé o el principio abstracto; y el positivo, mediación esencial de la historia para el logro de su finalidad: el progreso ininterrumpido mediante la práctica del orden. Es un destino intrahistórico, escenario del triunfo de la humanidad sobre los espejismos teológicos y metafísicos, así como sobre la necesidad. El autoabastecimiento del progreso le cabe a las ciencias y sus predicciones óptimas. La humanidad se elige a sí misma como humanidad fetichizada para autocontemplarse en su propio progreso.

Para el materialismo histórico, el eje de la configuración estructural de las sociedades está dado por los modos de producción, en una relación dialéctica con las instituciones y las formaciones sociales. Los cambios o transformaciones de las estructuras históricas de las sociedades, no obstante, no son mecánicos, y obedecen a la acción político-revolucionaria de una determinada clase oprimida en el seno de las estructuras. Es la praxis política activa la que configura los procesos de cambio de la historia. Y estos mismos cambios no son mecanismos ciegos que se desarrollan por sí mismos, sino que obedecen a ciertas leyes que es preciso identificar para poder dirigir los cambios y las transformaciones radicales de las sociedades. La lucha de clases, al interior de las totalidades estructurales, va configurando el destino manifiesto de la historia, cual es el triunfo del "proletariado" para la instauración de la socialización de los medios de producción y del poder político, es decir, la sociedad comunista. No existe, sin embargo, un afuera histórico entendido como trascendencia. La historia es absoluta

terrenalidad, absoluta existencialidad humana y, como tal, es el hombre su sujeto.

En Hegel la idea, fundamento de toda realidad e idealidad, al enajenarse, al salir de sí misma y convertirse en naturaleza, necesita la mediación de la historia para poder recuperarse. Pero la historia no es tampoco una mediación trascendente, que tenga un destino más allá de lo puramente histórico, sino que las condiciones inmanentes de su propia realización son el despliegue y absolutez de la razón, la autoconciencia, la libertad, la ciencia del Estado. Los acontecimientos históricos no son ciegos ni caóticos, sino que obedecen a un proceso dialéctico, en donde se da una tesis que es negada por una antítesis, pero tanto la primera como la segunda se conservan transformadas en una novedad que es la síntesis, y que a su vez se convierte en tesis. La historia, de este modo, es un proceso de negación superadora, cuyo destino final es la afirmación absoluta de la libertad del Espíritu.

Si los pueblos producen su historia y ensayan una intelección o conciencia de su sentido, ¿cuál es la conciencia de la historia presente en la cultura latinoamericana?

Leopoldo Zea sostiene que la nuestra es una conciencia de yuxtaposición, de negación aniquilante del pasado y de su no asunción. No nos hemos percatado aún de que el pasado, si se niega, no es para aniquilarlo, sino para conservarlo superándolo, tal como lo postula la concepción hegeliana. Así, nuestra historia es la historia de las yuxtaposiciones, de los aditamientos del devenir sin coherencia ni consistencia. El ibero negó y aniquiló todo el pasado amerindiano por considerarlo bárbaro, idolátrico y despreciable. La concepción romántico-positivista de nuestra generación postemancipadora negó como oscuridad todo el período colonial y todo lo ibero. La reacción antipositivista nos enseñó que había que negar todos los ideales anglosajones que la mentalidad positivista había instaurado como único horizonte cultural válido. La mentalidad espiritualista de esta negación sería negada, a su vez, por una concepción literal y dogmática de

cierto marxismo de manual vigente en América Latina.

¿Qué queda, entonces, de la historia latinoamericana?

Un conjunto de negaciones, de yuxtaposiciones donde el sentido del pasado se pierde en la nada de la aniquilación. Nos queda dibujado en el rostro de la cultura un gesto dogmático como muestra de la imposición de modelos como única forma de inteligir y dirigir la historia.

De lo que se trata, como perspectiva, es de la asunción de la historia como realidad y símbolo que hay que comprender, explicar y transformar, en orden a la búsqueda del horizonte liberador de la existencia individual y colectiva. Historia y liberación jamás podrán divorciarse en el seno de esta asunción de la propia identidad y del propio destino. La historia es el proceso, el camino de la enajenación a la libertad, y de la liberación a la felicidad intrahistórica. Es el reto de la historia de la cultura latinoamericana a la manera de practicar y entender la historicidad el propio hombre latinoamericano.

BIBLIOGRAFIA

BEALS, Alan, **Antropología cultural.** Centro Regional de Ayuda Técnica, Buenos Aires, 1971.

FERNANDEZ RETAMAR, Roberto, **Nuestra América y el Occidente.** El Buho, Bogotá, 1982.

LARROYO, Francisco, **La filosofía iberoamericana.** Porrúa, México, 1978.

MARCUSE, Herbert, **Cultura y sociedad.** Sur, Buenos Aires, 6a. ed. 1978.

MAIR, Lucy, **Introducción a la antropología social.** Alianza, Madrid, 6a. ed. 1981.

MARTI, José, **Política de nuestra América.** Siglo XXI, México, 2a. ed. 1979.

RIBEIRO, Darcy, "Configuraciones histórico-culturales americanas", en VARIOS, **Temas de filosofía de la cultura latinoamericana.** El Buho, Bogotá, 1982.

RICOEUR, Paul, **Freud: una interpretación de la cultura.** Siglo XXI, México, 1975.

ROA BASTOS, Augusto, **Las culturas condenadas.** Siglo XXI, México, 1978.

TENTORI, Tulio, **Antropología cultural.** Herder, Barcelona, 1981.

VARIOS, **Temas de filosofía de la historia latinoamericana.** El Buho, Bogotá, 1983.

VARIOS, **Educación y cultura popular latinoamericana.** Nueva América, Bogotá, 1979.

VARIOS, **El hombre latinoamericano y su mundo.** Nueva América, Bogotá, 4a. ed. 1981.

VARIOS, **El hombre latinoamericano y sus valores.** Nueva América, Bogotá, 3a. ed. 1982.

VARIOS, **Temas de antropología latinoamericana**. El Buho, Bogotá, 2a. ed. 1983.

VARIOS, **Temas de filosofía política latinoamericna**. El Buho, Bogotá, 1981.

ZEA, Leopoldo, **Filosofía de la historia americana**. FCE, México, 1978.

EJERCICIOS DE AUTOEVALUACION

A continuación aparecen 25 ítems mediante los cuales usted puede repasar y autocomprobar la asimilación del contenido de este capítulo. Los ítems están divididos en cuatro secciones. Antes de responder, lea con suma atención el encabezamiento de cada una de las secciones y el contenido de los ítems. Al terminar de responder los 25 ítems -no antes-, confronte sus respuestas con las que aparecen al final del libro, y vuelva a estudiar aquellas cuestiones en las que haya discrepancia.

Test de verdadero-falso

En la línea que aparece a la izquierda de cada numeral, coloque una V si la proposición es verdadera, o una F si es falsa.

1. F La cultura, como fundamento de la praxis humana, se define básicamente a partir de la erudición de los hombres.

2. F La cultura se transmite de unos hombres a otros mediante el mecanismo de sus disposiciones genéticas.

3. V La cultura constituye para el hombre una mediación que le permite totalizar sus experiencias en su empeño de sobrevivencia, adaptación y realización de su existencia.

4. V Cuando se afirma que la cultura es el para-sí del hombre, se quiere significar que la cultura antecede al hombre.

5. V En la relación hombre-naturaleza, la naturalización del hombre y la humanización de la naturaleza, es lo que constituye el ser cultural del hombre.

Test de selección múltiple

Marque con una X la letra correspondiente a la respuesta correcta, según el enunciado de cada uno de los ítems que aparecen a continuación.

6. La antropología cultural, al definir el concepto de cultura, hace énfasis en:
   a. las producciones tecnológicas.
   b. la valoración de la tradición espiritual.
   c. las producciones totales del hombre.
   d. la transmisión inconsciente de la tradición.

7. El elemento que enfatiza la etnología al definir el concepto de cultura es:
   a. la transmisión consciente de la tradición cultural.
   b. el modo como los grupos transmiten su valoración de la realidad.
   c. el modo de solución de los problemas existenciales.
   d. la constitución de los procesos espirituales.

8. La sociología puntualiza, al definir la cultura, en:
   a. las valoraciones éticas de la tradición.
   b. las valoraciones espirituales de la tradición.
   c. el patrimonio psíquico conformado en la interacción social.
   d. los medios instrumentales de que se vale el hombre para transmitir su tradición.

9. La cultura, en términos generales, tiende a delimitarse como sistema en:
   a. medios.
   b. fines.
   c. instrumentos.
   d. objetos.

10. El reino de la cultura estaría constituida por:
    a. creencias, ideologías, procesos materiales, valores, símbolos y normas.
    b. ideologías, emociones, valoraciones, procesos materiales.
    c. estilos, ideologías, creencias, valores, normas, símbolos, conocimientos.
    d. procesos materiales, valores, creencias, símbolos, normas y estilos.

Test de afirmación y razón

A continuación figuran dos columnas de proposiciones: una afirmación y una razón unidas por la palabra PORQUE. Usted debe establecer la veracidad de cada una de estas dos proposiciones por separado y luego verificar si la razón explica la afirmación.

Conteste utilizando los siguientes criterios:

A. Si la afirmación y la razón son verdaderas y la razón es una explicación correcta de la afirmación.
B. Si ambas proposiciones son verdaderas, pero la razón no explica correctamente la afirmación.
C. Si la afirmación es verdadera, pero la razón es una proposición falsa.
D. Si la afirmación es falsa, pero la razón es verdadera.
E. Si ambas proposiciones son falsas.

11.___ La cultura es un reflejo del medio ambiente natural. PORQUE No existe cultura que no se desarrolle en un determinado ambiente natural.

12.___ La psicología de un pueblo es un producto determinado por el me- PORQUE El hombre piensa y siente según el tipo de ambiente

dio ambiente geográfico. — geográfico en que se desarrollan.

13.___ La naturaleza determina las acciones y creencias del hombre. F PORQUE D El hombre puede utilizarla y orientarla a sus propios fines. V

14.___ Al ser fundamentalmente un ser cultural, el hombre trasciende la naturaleza. V PORQUE C En la relación hombre-naturaleza, el vínculo que la define es mecánico y determinista. F

15.___ La sociedad es para el hombre su segunda naturaleza, en tanto determina las expresiones creativas. F PORQUE E La relación sociedad-cultura se define en la determinación absoluta de la primera a la segunda. F

16.___ Para el funcionalismo, la finalidad de la cultura es instrumental. V PORQUE A La cultura responde a la satisfacción de las necesidades humanas, creando un sistema de satisfacciones. V

17.___ Para la filosofía, la cultura se define básicamente por su función simbólica. V PORQUE A Lo simbólico es la mediación entre el mundo objetivo o natural y el subjetivo o nosotros. V

18.___ Las diferencias culturales entre los pueblos obedecen al tipo de raza que los conforma. F PORQUE E Existen razas más aptas, inteligentes y creativas que otras en la solución de sus problemas y desarrollo de la cultura. F

19.___ La identidad cultural de un pueblo sólo es posible a partir de su igualación a otro pueblo tomado como modelo. F PORQUE E Ningún pueblo para conformar su identidad puede partir de sí mismo, sino de otros y actuar como ese otro. F

20.___ Afirmar que la conciencia de la historia presente en la cultura latinoamericana es de yustaposición, quiere decir que no existe una historia latinoamericana. F PORQUE D La yuxtaposición de la historia significa negarla aniquilándola y no asumiéndola. V

Test de apareamiento

A continuación aparecen una serie de definiciones de elementos que han sido propuestos al interior de la antropología cultural para identificar las características fundamentales de las culturas. Usted deberá deducir del contenido de cada definición el nombre correspondiente de dicho enunciado, eligiéndolo entre los enumerados a continuación:

A. Expresión cultural
B. Modelo cultural
C. Esquema cultural
D. Estilo cultural
E. Tema cultural
F. Valor cultural
G. Ethos.

Coloque la letra correcta en la línea que antecede a cada numeral.

21. Modelo cultural Sustrato efectivo e ideológico que organiza las costumbres, usos y tradiciones culturales de los pueblos.

22. Tema cultural Principios implícitos o explícitos que influyen en la orientación de las actividades de los miembros de una cultura.

23.___ Concepciones de lo deseable que inspiran los fines del comportamiento de los miembros de una cultura.

24.___ Modo típico de sentir, pensar y actuar encaminado a la solución de problemas.

25.___ Carácter dominante y espíritu de los grupos sociales.

U N I D A D   S E X T A

EL HOMBRE, REALIDAD PERSONAL: PROBLEMATICA Y DIMENSIONES

José Antonio Suárez Alarcón

T E M A S

1. El concepto de persona.
2. El concepto de persona a través de la historia.
3. El horizonte filosófico del concepto de persona.
4. Dimensiones del ser personal. Corporeidad, Interioridad, Comunicación, Acción, Libertad, Trascendencia, Compromiso.

OBJETIVOS ESPECIFICOS

1. Analizar e identificar el universo del ser personal.
2. Hacer un balance crítico del concepto de persona a través de la historia del pensamiento filosófico.
3. Juzgar críticamente la comprensión del ser personal en la actualidad.
4. Caracterizar en el contexto latinoamericano la problemática del hombre desde su realidad de persona.
5. Identificar y caracterizar cada una de las dimensiones del ser personal.

Problemática

El hombre de la segunda mitad del siglo XX encara como en ningún tiempo anterior el problema de su propia comprensión. "La nuestra es, sin duda, dice Juan Pablo II, la época de los humanismos y antropocentrismos. Sin embargo, paradógicamente, es también la época de las más hondas angustias del hombre a niveles antes insospechados, época de valores humanos conculcados como jamás lo fueron antes".

Sumido así en una compleja crisis de valores, desemboca en un sinsentido que afecta a su propia naturaleza humana, y que es en el fondo el drama de ver mutilada su auténtica razón de ser. Porque, si de una parte se sacrifica su trascendencia en aras de un materialismo absorbente, de otra se minusvalora y condena su ser material en aras de un exagerado y falso espiritualismo. Ante lo anterior, el hombre suele asumir diferentes posturas. Para unos, todo le es posible al hombre, y abrigan por ello una esperanza, en muchos casos sin mayor fundamento: para otros, el mundo es una estrecha realidad que imposibilita toda realización; algunos otros creen que todo está permitido al hombre, justificando todas las injusticias desde su cómoda posición; pero no faltan quienes creen en sí mismos y en su mundo, asumiendo la urgente tarea de humanizarlo.

Justamente, el problema que vamos a plantear en el presente capítulo, es el de la comprensión del hombre como **ser personal**, lo que equivale a decir como ser **integral e integrado**, que es en el fondo el problema central; porque preguntar por la fundamentación del **ser personal** del hombre, es tanto como preguntar por su **dignidad**, por su razón última de ser.

6.1 EL CONCEPTO DE PERSONA

"El tema de persona es uno de los problemas capitales del pensamiento actual", afirma Zubiri. De hecho, siempre que se habla del hombre se tiene que hacer desde su dimensión **personal**. Problemas como los de derechos, deberes, ley, historia, política, economía, desarrollo, cultura, etc., sólo adquieren su verdadera comprensión cuando su punto de partida es el hombre en su compleja y dinámica realidad.

Pero, ¿Qué es en el fondo ser **persona**, cuál es su verdadera comprensión?

En el lenguaje familiar, este concepto denota madurez, ecuanimidad; así calificamos el buen comportamiento de un niño exclamando: "ya es toda una persona"; o hablamos sin más de "personalidades destacadas".

Pero si en la comprensión común el término está referido al ámbito ético, en cuanto alude a un comportamiento o manera de ser, en sí, nuestra pregunta es metafísica: ¿por qué la **realidad personal** se nos da como la razón fundante del ser humano?

6.1.1 Noción etimológica

El vocablo **persona** etimológicamente es latino; pero para poderlo entender en su verdadera aceptación es necesario estudiarlo diacrónicamente, pues es la intelección del hombre sobre su realidad la que ha ido ampliando y estabilizando el sentido hasta llegar a la profundidad y especialización que hoy posee.

El origen de la palabra se encuentra vinculado íntimamente con el teatro y se considera que la primera raíz se encuentra en la voz etrusca **phersu**, con la que se denominaba la **máscara modelo** que se utilizaba exclusivamente para cierta clase de representaciones, en una época muy remota, el siglo XV antes de Cristo.

Años más tarde, Grecia, cuna del gran teatro, que alcanzó su apogeo en el siglo V antes de Cristo con autores como Sóflocles, Eurípides y Esquilo, hizo uso del término **prósopon** (máscara, rostro, cara, faz; hoy persona) para denominar la máscara usada por los actores durante las representaciones.

A pesar de que los romanos no fueron grandes dramaturgos, la palabra pasó desde el ámbito del teatro de corte latino a las lenguas romances.

De hecho los romanos también emplearon la palabra **persona** para denominar la máscara. Los lingüistas están de acuerdo en afirmar que para una verdadera comprensión del término hay que retomar el verbo **personare**, que significa "producir sonidos a través de algo", y también **resonare**, "ser muy sonoro". Con lo que se concluye que sonido y sonoridad iban muy ligados con la palabra **persona**, que al principio sólo significó resonador, el instrumento que a manera de amplificador hacía la voz del actor más asequible al auditorio.

Pero, con el mismo desarrollo del teatro, el llamado **resonador** cambió tanto su configuración que fue adosado a la máscara; como su carga semántica, el contenido absorbió lingüísticamente al continente, de modo que **persona**, el resonador, pasó a significar el conjunto de la máscara.

Ahora bien, en el teatro poco a poco se fue percibiendo la imposibilidad de caracterizar con la misma máscara (persona) la singularidad de los actores. ¿Cómo distinguir un personaje de otro? Necesariamente surgió la preocupación por la diferenciación de los personajes, lo que llevó a transformar la máscara asumiendo rasgos particulares de acuerdo con la obra y el personaje que correspondiera representar.

Así, persona vino a significar el papel o rol que representaba la máscara diferenciadora. La máscara, objeto material, cedió su nombre a la actividad teatral asignada a cada actor.

La última transformación se produjo cuando el común de la gente denominó persona a ese **alguien** real o ficticio representado por la máscara. Persona pasó a significar lo

que hoy en el mundo del teatro denominamos **personaje.** Y del teatro la categoría sale, se difunde y comienza a denominar al hombre que actúa, que transforma, que se manifiesta.

6.1.2 La formación del concepto de persona

Hemos estudiado el desarrollo del concepto de persona en el campo lingüístico. Es necesario ahora que nos acerquemos a su significación real, a su marco metafísico.

6.1.2.1 La fase embrionaria en el mundo pagano

El mundo greco-romano careció de la noción de persona tal y como posteriormente se la entendió en el marco de la concepción cristiana. Aristóteles definió categorías determinantes en el ámbito de lo personal, como sustancia, individualidad, racionalidad. Antes de él, Sócrates había sentado como principio el famoso: "conócete a tí mismo", que provocó, en palabras de Mounier, la "primera gran revolución personalista". Pero a pesar de estos avances, el problema del hombre en cuanto persona no se planteó en su justo sentido.

Para el griego, la respuesta a la pregunta por el ser fundamental del hombre fue **naturalista.** El concepto de **phisis** dominó todo el ámbito de la filosofía clásica. El ser, que es el último fundamento de la realidad, se concibe como un absoluto neutro, el **uno**, algo **impersonal**, el **todo** que niega la multiciplicidad.

Desde la negación total de lo múltiple como desorden y la afirmación de la totalidad, los clásicos justificaron sus propias cosmovisiones. El comunismo de Platón, por ejemplo, reduce el alma individual a una participación de la naturaleza y a una participación de la ciudad.

La esclavitud no choca a los espíritus más cultivados de entonces. Los dioses, el hombre, son manejados por el

libre juego de un destino **ciego**; hay un **algo** que ordena, **una cosa** entre las demás del universo que lo orienta todo, como afirma Plotino, hacia donde sólo se encuentra la salvación segura, el retorno a lo **uno** y a lo **intemporal.** La tragedia griega es rica en esta presentación del destino ciego del hombre. Obras como **Edipo Rey, Ifigenia en Aulide, La Orestíada**, presentan a la persona como ese algo que es principio y fin en sí, cuya razón, como la de las cosas, ya fue fijada.

En conclusión, para el griego el hombre era fundamentalmente **agente, actor,** su rol era adventício. Y si etimológicamente hemos hecho derivar la palabra de las lenguas clásicas, hay que recordar que tanto el latino **persona,** como el griego **prósopon** carecían de significaciones metafísicas.

6.1.2.2 El cristianismo y la noción de persona

Dice Jolivet que la filosofía de Aristóteles es una filosofía de la **generación** desde donde se explica la realidad en el marco naturalista; contraria, hasta cierto punto, aunque Santo Tomás no considera que se excluyan, es la visión del cristianismo, para quien el punto de partida es la **creación.**

Siendo la **creación** el punto de partida, el principio absoluto tiene que ser necesariamente personal: ya no es un **algo,** sino un **Alguien.** El mundo y el hombre ya no es comprendido solamente desde la **physis,** como un puro orden cosmológico, sino que es inteligible en cuanto historia, y la historia requiere de un sujeto, no solamente actos, sino autor.

"Supuesto el fundamento de todo lo existente en Dios y concebido el mundo como creación, el hombre es persona por cuanto criatura hecha a 'imagen de Dios' (Gen, 1, 26-30). La doctrina de la redención que llena todo el Nuevo Testamento, confirma y da amplitud sin límites al personalismo que se desprende del creacionismo subrayado por el Antiguo. El hombre, hecho a imagen de Dios', está llamado a participar de su vida íntima, declarándosele 'hijo adoptivo' por

la gracia, por la 'nova creatio', siendo el 'renacido' en Cristo a la participación de la vida de un Dios a quien puede llamar Padre (Gal. 4, 4-7)". (Saturnino Alvarez).

Ahora el hombre es entendido desde su propia perspectiva, ya no es esclavo de sus pasiones, ni del destino ciego. Ahora tiene la posibilidad de autodeterminarse, en cuanto que es dueño de su ser y responsable de su destino. "Dios que te creó a ti sin ti, dice San Agustín, no te podrá salvar a ti sin ti". La concepción del cristianismo fue realmente revolucionaria en una época demasiado temprana para un hombre que no acababa de entenderse en su mundo.

La concepción creacionista entronizó la noción de multiplicidad desde donde el Uno, el Ser Supremo, ya no cierra al mundo por la abstracción de una idea, sino que se abre a una espectativa maravillosa en la que cada hombre es fruto de la experiencia de su amor creador. Esta característica sitúa al hombre aparte de las **cosas**, digo mejor, diferente de las **cosas** sobre las que tiene jurisdicción; es libre, pero no con una **libertad egoísta**, porque lo que es, lo es con los demás: "Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni hembra, pues ustedes hacen todos uno..." (Gal. 3, 28).

La comunicación, el diálogo, es uno de los grandes principios del cristianismo; el hombre no está solo. El hombre no se resuelve desde el limitado ámbito de un "yo" extrañado, sino que está continuamente abierto a la experiencia siempre enriquecedora del otro. El otro es un "tú", que en el fondo se hace un "yo" con quien se entabla un diálogo creador permanente.

Como para la original concepción del ser-personal la filosofía antigua carecía de nombre y de determinaciones apropiadas y el cristianismo tenía el concepto pero no la categoría, fue necesario entrar en un largo debate teológico para precisar el término que en primera instancia fuera referido a Dios, como ser personal por excelencia.

Así terminó por aceptarse la categoría persona para designar la forma de ser completo, independiente, la forma

de unidad más perfecta. Hasta aquí se llega a la conclusión de un personalismo teológico; el paso de éste al personalismo antropológico no supuso mayores interrogantes.

Si el punto de partida es la creación, el hombre como criatura fue hecho a imagen y semejanza de Dios, y como tal participa en calidad de hijo adoptivo de su vida personal. El hombre es, entonces, para el cristianismo **ser personal.**

6.1.2.3 El horizonte filosófico del concepto de persona

Es abundante, sin duda, la literatura sobre el concepto de persona. El problema fundamental consiste en concluir qué corriente filosófica se acerca más a su justa comprensión. Sin duda, cada uno de los que han enfrentado el problema de su intelección lo ha hecho desde su propio punto de vista: Boecio, Descartes, Kant, Scheller, Mounier, Zubiri, son algunos de los filósofos que se han dedicado a esta tarea. Nuestra intención es aproximarnos a sus enfoques personales para que nos ayuden a la formulación de nuestras propias conclusiones.

Ya en los inicios del temprano siglo VI, Boecio definió a la persona diciendo: "Persona est naturae rationalis individua substantia" (persona es una substancia indivisa de naturaleza racional). Esta definición se ha hecho clásica sobre todo en la escuela tomista. Boecio entiende el horizonte de la persona desde tres puntos de vista concretos. La persona es: substancia, individual y racional. Es substancia, en tanto que existe en sí por oposición al accidente que precisa de otro para poder ser; es por lo tanto en ella misma, su propio límite. Pero a su vez es **substancia primera,** es decir, completa e individual. La persona es un individuo; he aquí un problema que tenemos que resolver más adelante y que sin duda es uno de los puntos centrales del personalismo de nuestros días: la distinción entre los conceptos de individuo y persona.

Pero hay algo más, para Boecio la persona no es cualquier

individuo, porque es fundamentalmente racional, es decir un individuo dotado de razón y de libertad; dice Santo Tomás que el hombre es "principio de sus obras por estar dotado de libertad y de dominio sobre sus actos". Por ser racionales los hombres "tienen dominio sobre su actividad y obran por sí mismos y no impulsados pasivamente como los otros seres". Y como "las acciones son de los singulares, por eso también los singulares de naturaleza racional tienen entre todos los demás un nombre especial, el nombre de persona".

Precisemos un poco más esta posición de Santo Tomás, quien, al lado de Boecio, representa la cima de la filosofía personalista de toda la escolástica. Para Santo Tomás, el punto de partida es ante todo teológico. En la Suma Teológica afirma que **persona** es "el individuo de naturaleza racional" y agrega: "No cualquier individuo en el género de sustancia, aunque sea de naturaleza racional, es persona, sino aquel que existe por sí".

Con Descartes, se ha dicho, se abre el amplio horizonte de las antropologías filosóficas de la Edad Moderna. "Por ahí conocí que yo era una substancia, dice Descartes en el Discurso del Método, cuya esencia y naturaleza toda no consiste más que en pensar, y que para existir no tiene necesidad de lugar ninguno ni depende de ninguna cosa material, de suerte que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y que ella es aún más fácil de conocer que el cuerpo y que aunque éste no existiera, ella no dejaría de ser todo lo que es".

Aparece así una nueva forma de definir la persona y es el de la **conciencia**. Para Descartes es la identificación del "yo" consigo mismo. Su mismo enunciado básico: "Cógito ergo sum" (pienso, luego existo), se presenta como esa relación consciente establecida en la interioridad de la persona cartesiana.

En la filosofía de nuestro siglo, si bien los filósofos se proponen enmendar los "errores" de la filosofía precedente, el tema de la conciencia no es superado y a él vuelven buscando la fundamentación del mundo en el que vive el hombre

y la fundamentación del hombre mismo.

Dice Luis de Recaséns que, "en el pensamiento contemporáneo la definición del hombre como persona se ha orientado predominantemente en sentido ético; (se refiere al establecido por Kant y Fichte) es decir subrayando que el concepto de persona se constituye al reconocer en el hombre su esencial dimensión de sujeto de un mundo moral".

La filosofía de los valores, con Max Scheller y Nicolás Harmann, es de toda la filosofía contemporánea la que más ha destacado este aspecto de la moralidad del hombre.

Para Max Scheller, persona se puede definir como "la unidad concreta real en sí de actos de diversa esencia o índole". Y puntualiza: "... y denominaremos **persona** al centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa diferencia de todos los centros funcionales 'de vida', que considerados por dentro, se llaman también centros anímicos".

Así que el **ser personal** está dado básicamente por el actuar, en tanto que es la manifestación del hombre mismo como ser libre y de posibilidades, en tanto que es el único ser **responsivo**, el único que da razón de sus actos.

Para Nicolás Hartmann, la **persona**, es el **sujeto moral** que está en trato o comunicación consciente con el mundo ideal de los valores; y así mismo el único que posee la tendencia metafísica a darles la realidad que les falta. La idea central de Hartmann es por lo tanto el "deber Ser" y más aún el "deber hacer".

El existencialismo, ocupado más del **sentido** que de las **esencias**, no se detuvo demasiado en el concepto mismo de persona. Sin embargo toda la reflexión derivada de la postguerra, la de un mundo **absurdo**, como es calificado por algunos existencialistas, ayuda mucho a enfocar la problemática sobre la **persona**.

La verdadera revolución personalista del siglo XIX, dice Mounier, se da con Kierkegaar y Marx. El primero "vuelve al hombre moderno, aturdido por el descubrimiento y la explo-

tación del mundo, a la conciencia de su subjetividad y de su libertad;... Marx denuncia las mistificaciones a que lo arrastran las estructuras sociales injertadas en su condición material, y le recuerda que su destino no está solamente en su corazón, sino en sus manos". De hecho esta dicotomía, en lugar de enderezarse hacia una verdadera comprensión de nuestra realidad personal, lo que ha hecho es ahondar mucho más la división, cultivar un supuesto **maniqueísmo,** si así lo podemos denominar.

Antes de concluir terminemos con algunas notas de Xavier Zubiri sobre la comprensión del ser personal. Zubiri, después de largos análisis, concluye que la persona no posee un carácter primariamente operativo, sino constitutivo. "Persona es, dice, ante todo el carácter de la sustantividad humana, de la corporeidad anímica: sólo secundariamente es el carácter de sus actos".

Desde el punto de vista de sus actos, el hombre se reconoce como un animal de **realidades**, y en este sentido tiene carácter personal. Pero es desde su sustantividad, desde donde el hombre se reconoce como una **corporeidad anímica** y por lo tanto como **realidad personal.**

Profundizando un poco podemos preguntarnos qué es lo que entiende Zubiri por "sustantividad personal". En primer lugar, el problema de la persona remite a la comprensión de el "personal yo", pero no es abstracto sino en cuanto dice de mi **"vivencia"** de mi **intimidad**; es el "yo" que envuelve un momento de "mismidad", es la pregunta por el sentido mismo del hombre en su más profunda realidad; "yo soy mi **propia realidad"**, dice el autor. Ahora bien, ¿en qué sentido **propia**? Propia, en cuanto me merezco, en cuanto soy yo mismo, en cuanto me autodetermino. Por eso reafirma que la **persona** es "una realidad sustantiva en propiedad".

En segundo lugar, la "nota estructural constitutiva de la 'propiedad', no es otra sino la radical y constitutiva capacidad de habérmelas con la realidad que soy en cuanto soy y con la que me estoy habiendo. Y esta capacidad es justamente la inteligencia, porque la inteligencia consiste

formalmente en la capacidad **de enfrentarse** con las cosas como realidad". He aquí expresada la capacidad creadora del hombre de sí mismo y de su mundo. El hombre no es una realidad cerrada, el hombre es fundamentalmente un ser de posibilidades, un ser abierto, capaz de poseerse.

Es necesario distinguir, insiste el autor, y es el tercer punto, entre el "carácter de la persona en sentido operativo", a lo que denomina "personalidad" y el "carácter de la persona en sentido constitutivo", la "realidad estructuralmente **propia"**, la "personeidad". La personalidad, dice de lo que se adquiere, de aquello que se toma, sobre lo que actúan los factores, de diversa índole que forjan al hombre, es aquello que se va modificando a lo largo de toda la vida. "La personalidad es algo a que se llega, es un proceso".

Por el contrario, la "personeidad" es el punto de partida, es "algo que se posee desde el primer momento y que jamás varía", es "el carácter constitutivo y estructural del animal de realidades". Concluye el autor, "la personalidad se tiene, la personeidad se es". Desde aquí podemos ver que el carácter personal del hombre va mucho más allá del ámbito de la ética, en cuanto toca su constitutivo último, es su esencia misma bondadosa.

Por último, puede asaltarnos la sospecha que desde esta concepción podamos forjar un ser personal absoluto. Al respecto dice el autor que sí lo es, pero situado, en relación con, lo que garantiza una armonía consigo mismo, con quienes lo rodean, con el mundo y con su Dios. El hombre animal de realidades y de sustantividad personal, es un "relativo absoluto". Zubiri apunta con claridad a la verdadera comprensión del ser personal del hombre. Insiste en la concepción "integral" de esa persona humana, de ese ser de realidades que es el hombre, clarifica la distinción entre el **individuo** y la **persona.** El primero es cerrado, en su propia interioridad; el segundo es abierto y proyectado desde su "intimidad". La persona es esa realidad "relativa absoluta" que le da razón de todo y posee dignidad de fin.

Hasta aquí el planteamiento de algunos filósofos que han

enfrentado el problema de la "realidad personal" del hombre. Ahora nos resta precisar algo más las nociones de "individuo" y "persona".

6.2 PRECISION DEL SENTIDO DE LAS CATEGORIAS "INDIVIDUO" Y "PERSONA".

En los últimos tiempos la filosofía personalista, con Mounier, Vialatoux, Maritain y Marcel, ha opuesto con insistencia el sentido del hombre como persona al del hombre como individuo. Así el individuo se concibe como el hombre físico, parte del universo, cerrado en sí mismo y oponiéndose a todo otro individuo. La persona, como ya lo hemos dicho, es el hombre que trasciende al mundo por su libertad, abierto a todo ser, capaz de entrar en comunidad con las demás personas.

De hecho el mundo de hoy apunta más a la concepción del hombre como individuo que como persona. El individuo es para la sociedad; esto implica el "manejo" que el hombre hace de sí mismo y del mundo que lo rodea, la política, la economía, la misma estructura social que individualiza al hombre de tal manera que le impide la realización como ser integral, por cuanto se le somete a la urgente tarea de preocuparse únicamente por su supervivencia. El hombre vive, lo hemos dicho, un mundo que ya no lo encuentra suyo. Y en nuestra realidad latinoamericana el hecho es más notorio; vivimos extrañados de nuestra realidad, hemos reducido nuestra vida a una simple supervivencia en "el patio trasero", como dice Rodolfo Kusch.

El individualismo es una de las notas predominantes de nuestro siglo. Cada quien se empeña en defender su pequeño mundo; cada día se hace más vigente la afirmación maquiavélica de "el fin justifica los medios"; vivimos insertados en una sociedad que denominaríamos "yoísta", negando siempre la sociedad del "nosotros".

En esta sociedad de la computadora y de la industrialización deshumanizada, el hombre no quiere saber nada que vaya más allá de las cuatro paredes que le rodean. Y es que, al perder el hombre contacto con su dimensión personal, no le queda otro recurso que defender su propia animalidad. El instinto de supervivencia prima hoy sobre la inteligencia del

vivir.

Pero la crítica no la podemos hacer en abstracto. Esta realidad nos afecta a cada uno. Si acusamos a nuestro mundo de egoísta, a nuestra sociedad de individualista, nos estamos acusando a nosotros mismos. Todos, usted y yo, somos responsables de nuestro mundo; y toda la bondad de él, como su maldad, depende de nosotros. El mundo caminará hacia un auténtico personalismo en el momento en el cual yo sea capaz de reconocer al otro persona, y eso implica reconocerlo como ser de posibilidades.

Es cierto que nuestro mundo fue signado desde el primer momento de encuentro con el europeo con un individualismo craso. El **yo conquisto** nos ha orientado exclusivamente hacia la conquista egoísta de nuestro entorno, imposibilitándonos para concebir el mundo del **otro** como fuera de nuestro marco de referencia. Y desde entonces la misma educación ha reforzado el esquema. Hoy ha sido necesario hacer un largo análisis para encontrar nuestra identidad **personal**; y, aun **reconocida** ésta, mantenemos siempre el juego propuesto de permanecer en la fase embrionaria o a lo sumo en **vías de.** Vivimos la angustia de un mundo disfrazado de paz que reposa sobre un polvorín; un mundo que se reparten los poderosos, los que dicen serlo en la política, en la economía.

Nos hemos dejado condenar a una existencia vegetativa. Por eso no creemos tener derecho a ser biografiados; por eso nuestra historia sigue siendo de prestado y nuestro suelo un terreno valdío a donde se entra como a un gran "patio" de tesoros y cada quien recoge lo que desea y sale. La **indiferencia** puede ser una de las notas que caracterice nuestro ser. Indiferentes llama Ribot a los que viven sin que se advierta su existencia, a aquellos que carecen de voz y sólo se convierten en ecos.

Todo esto es cierto; desgraciadamente ha sido nuestra herencia. Pero no por eso podemos quedarnos cruzados de brazos, como si todo estuviera condenado a terminar así. El nihilismo de Nietzsche, no es ni mucho menos el fin del hombre del siglo XX; es por el contrario el gran espaldarazo, es el grito de angustia por haber perdido el asidero y el llamado urgente a recuperarlo, para encontrar con él el sentido de nuestro vivir, lo que equivale a decir el sentido de nuestro **ser personal.** "Hay un ateísmo oculto en todos los corazones, que se extiende a todas las acciones; no se cuenta con Dios para nada", exclama Nietzsche. Es justamente ese ateísmo el que condena al hombre. Porque el ateísmo no consiste en negar a un dios idea, sino en negar a un Dios persona; y negado El se niega al hombre y se le reduce al simple papel de **actor** de una mascarada.

Conculcar - pisotear

6.3 LA DIGNIDAD DEL HOMBRE COMO "SER PERSONAL"

La **Declaración universal de los derechos del hombre** se inicia con estas palabras: "Considerando que el reconocimiento de la dignidad inherente al hombre, y de los iguales e inalienables Derechos de todos los miembros de la familia humana, constituye el fundamento de la libertad, de la justicia y de la paz del mundo". La pregunta es, ¿hasta qué punto esta magnífica declaración ha contribuido a salvaguardar la paz del mundo y la inalienable dignidad de la persona humana, cada día escandalosamente más conculcada y despreciada?

"Todos los seres humanos nacen libres e iguales en 'dignidad y derechos' ", dice el artículo primero de dicha declaración. Desgraciadamente, desde nuestras propias interpretaciones e intereses lo predicamos o unívoca o equívocamente; porque el problema central es siempre la cabal comprensión de la realidad humana, a la que no se deben anteponer particularismos políticos, económicos, sociales, religiosos, etc.

El hombre es ante todo y por encima de todo, como lo afirma Zubiri, "una unidad de sustantividad". Nada se antepone a nada en la realidad profunda del ser humano; es un ser integral, no dual. En este sentido es el hombre como tal (cuerpo y alma, materia y espíritu, o como se les quiera llamar) el que construye su mundo, el que se salva, en términos religiosos. Por eso no podemos creer que la dimensión de la "dignidad" haga referencia, como pretenden algunos autores, a la dimensión espiritual y no material del hombre. Cuando en el Génesis 1,26 se lee: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza", se refiere al hombre en su total comprensión. Carecen de fundamento quienes pretenden referir esa afirmación exclusivamente al alma y no al cuerpo, apoyándose en que éste no posee voluntad libre ni incorruptibilidad. Estas distinciones dualistas son justamente las culpables de la crisis de valores, en la que se sumerge el hombre de hoy. De hecho la pérdida de la verdadera comprensión del **ser personal**, y en consecuencia de la **dignidad humana**, significa haber perdido el fundamento de toda axiología. Ya anotaba Pío XII: "La época actual se distingue por un claro contraste entre el inmenso progreso realizado por las ciencias y la técnica y el asombroso retroceso que ha experimentado el sentido de la dignidad humana".

En América Latina, el problema central frente a esta crisis de valores no se da tanto en la oposición entre riqueza y pobreza, sino entre la estructura de una conciencia dominadora y la actitud de quien acepta la dominación como algo "suyo", propio de su condición.

Da la impresión de que desde la conquista, cuando fue negado nuestro ser personal, nos hubiéramos acostumbrado demasiado a este tratamiento de "seres de segunda", "actores de la historia", que hoy traducimos en nuestro reconocimiento de "pueblos subdesarrollados". Afirma Noé Zevallos, que:

"La dependencia promueve relaciones humanas monstruosas y pervertidas. Al indigente se le va haciendo necesario el depender y el poderoso desea ser solicitado por el indigente para sentirse más humano. Las señoras que dedican su tiempo, su dinero y su afecto en preparar los regalos a los niños pobres y las señoras que pierden largas horas en colas aún más largas para recibirlos, demuestran hasta qué punto la dependencia ha creado un medio antihumano como complemento natural".

El problema de la dependencia no nace en la exterioridad sino que se incuba en la interioridad; hoy más que nunca somos los principales responsables de nuestro estado dependiente; es casi nuestra segunda naturaleza. La sociedad de consumo nos ha convertido en objetos del libre comercio, porque nos crea un mundo ficticio, que cree dominar totalmente. Así, ejerce dominio sobre el tiempo que se le representa como rentabilidad, domina las cosas apropiándoselas en forma injusta, violenta y egoísta y domina las personas negándoles su dignidad, manipulándolas y esclavizándolas.

Terminemos con algunas consideraciones sobre el fundamento de la dignidad de la persona.

Es Santo Tomás quien con claridad expresa el sentido

último de la dignidad del ser humano. Así dice: "La persona humana significa una naturaleza con un determinado modo de existir. La naturaleza que la persona incluye en su significación es **la más digna** de todas las naturalezas, esto es, la naturaleza racional según su género. De modo semejante el modo de existir que importa a la persona es el más **digno**, a saber, que algo 'exista de por sí' ".

Así que es de la propia naturaleza humana de donde surge su inalienable dignidad; surge de su naturaleza racional y libre. La ciencia, la virtud, la técnica, la cultura, la santidad, la familia, la organización social, la república, la Iglesia, son en el fondo resultados de la dignificación de la persona humana.

La dignidad existe en la persona, y está en la base de su pensamiento y de sus sentimientos más nobles e inalienables. Es necesario reconocerla, hacerla valer y crecer. La persona es más que pensamiento, conciencia y acción; pero se revela en ellos y se dignifica o envilece con ellos.

6.4 DIMENSIONES DEL SER PERSONAL

El **ser personal** es fundamentalmente dinámico. Es una realidad compleja o, como afirma Mounier, es una estructura. Como estructura resulta imposible de precisar desde una sola dimensión, puesto que supone en su interior hetereogenidad, interrelación, interdependencia, fundamentación etc. Germán Marquínez, comentando a Zubiri, dice: "Es evidente que si el hombre es **sí mismo** (intimidad), puede y debe **estar-en-sí-mismo** (soledad), **obrar desde sí-mismo** (responsabilidad), **dar de sí mismo** (compromiso), **darse a sí mismo** (amor). Intimidad, soledad, responsabilidad, compromiso, amor son dimensiones humanas de cuya realización depende el logro no malogro de nuestra personalidad".

La persona, realiza actos, actividades, pero sin reducirse a ellos; como tal la persona está en el mundo, pero no es ese mundo; supone integración, está abierta al diálogo; tiene que habérselas con el entorno, someterlo, transformarlo; mira hacia una necesaria trascendencia, de la que brota su dignidad; es responsable frente a su quehacer, con lo que garantiza una revisión continua de su acción. La persona se revela a través del conjunto de sus dimensiones. Describámoslas en lo fundamental.

6.4.1 Corporeidad

"No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo"

El hombre está inmerso en la naturaleza pero a su vez la trasciende. Dice Zubiri que el hombre es un sistema constructo de notas, unas de carácter **físico-químico** y otras de carácter psíquico. Las primeras no se pueden entender simplemente con el concepto de materia, por ser demasiado pobre y vago para denominar el fundamento formal de la sustantividad humana. En este sentido, agrega, "posee mayor precisión el de **organismo**, teniendo siempre en claro que el organismo en tan sólo un subsistema parcial dentro del sistema total de la sustantividad humana". Por eso, por sí mismo y en sí

mismo carece de sustantividad.

Las notas de carácter psíquico son denominadas ordinariamente **espíritu** o, en el mejor de los casos, **alma**, aunque dichos vocablos se prestan a frecuentes equívocos. Zubiri prefiere llamarlas **psique**, entendiéndola también como un subsistema parcial dentro del sistema total de la sustantividad humana. Reconoce además que dicho subsistema tiene algunos caracteres irreductibles al subsistema orgánico, y en muchos aspectos (no en todos, bien entendido) tiene cierta dominancia sobre éste. Ninguno de ellos, por tanto, es la totalidad de la realidad humana. El ser personal tiene así una dimensión **psíquico-orgánica**, sin que se pueda decir simplistamente que posee **psique y organismo.**

El hombre es un ser encarnado en una realidad material concreta y es allí en donde hace su vida, en donde se manifiesta como ser de posibilidades. Pero, a su vez, este quehacer vital no tiene sentido única y exclusivamente en sí mismo, sino que apunta a una realidad que trasciende.

El mundo contemporáneo ha privilegiado este carácter **físico-químico** del hombre, hay que reconocerlo. La corporeidad, el mundo material han querido presentarse hoy como la única definición válida, el único sentido posible.

Mounier, tratando de reubicar la dimensión de la corporeidad en el puesto que le corresponde, nos dice: "Yo soy persona desde mi existencia más elemental, y, lejos de despersonalizarme, mi existencia encarnada es un factor esencial de mi fundamento personal. Mi cuerpo no es un objeto entre los objetos, el más cercano de los objetos. ¿Cómo podría unirse en ese caso a mi experiencia de sujeto? De hecho las dos experiencias no están separadas: **yo existo subjetivamente, yo existo corporalmente**, son una y misma experiencia. No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo: yo estoy expuesto por él, a mí mismo, al mundo, a los otros; por él escapo de la soledad de un pensamiento que no sería más que pensamiento de mi pensamiento. Al impedirme ser totalmente transparente a mí mismo, me arroja sin cesar fuera de mí, en la problemática del mundo y las luchas del hombre. Por-

No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo

la solicitación de los sentidos me lanza al espacio; por su envejecimiento me enseña la duración; por su muerte me enfrenta con la eternidad. Hace sentir el peso de su servidumbre, pero al mismo tiempo está en la raíz de toda conciencia y de toda vida espiritual. Es el mediador omnipresente de la vida del espíritu. En este sentido, se puede decir con Marx que 'un ser que no es objetivo no es un ser', a condición de agregar inmediatamente que un ser que fuera solamente objetivo le faltaría esta culminación del ser: la vida personal".

Hasta aquí Mounier. Sólo nos falta dejar en claro la relación hombre-naturaleza. La persona no está en la naturaleza pasivamente. Su relación es de acción, es transformadora, debe ponerla a su servicio y al hacerlo la tiene que protejer. No consiste por lo tanto en imponerse frente a las cosas, violentarlas. La misión de la persona es de liberar a las cosas, liberándose ella misma.

La relación de la persona con la naturaleza no es una relación de exterioridad; es por el contrario una relación dialéctica de intercambio y ascensión.

La dimensión de corporeidad de la persona humana, lleva implícita la razón de humanización de la naturaleza. Cuando hablamos de una técnica deshumanizada nos estamos refiriendo precisamente a ese desorden con el que enfrentamos el trabajo de transformación, en el que, como denunciaba Marx, se degradan las **cosas** rebajándolas a mercancías, a mecanismos de provecho.

Es necesario que recobremos el diálogo frente a la naturaleza, que recobremos el equilibrio naturaleza-hombre. Paradógicamente el hombre es él único animal que ensucía su casa, que la convierte en un montón de desperdicios. Pero todavía estamos a tiempo, mucho más en nuestro continente, que apenas nace, que apenas define su identidad y conoce su horizonte real de posibilidades. Hagamos nuestras las palabras de Bunkua Nabi miembro de la comunidad Arhuaca: "No queremos entregarle nuestra tierra a nuestra generación venidera, destruída. No queremos dejarle solamente los pela-

deros, los cerros; queremos dejarle a ellos para que ellos también puedan aprovechar la tierra conforme nosotros queremos aprovecharla. Esa es nuestra ideología, por eso nosotros conservamos la tierra, conservamos las montañas, conservamos todo porque pensamos no solamente en nosotros sino en nuestros hijos, en nuestros nietos y en nuestra generación venidera".

En conclusión la corporeidad del ser personal como dimensión de situacionalidad espacio temporal hace del hombre un ser de la naturaleza, en la naturaleza, pero siempre con una posibilidad más. "Todas las cosas están relacionadas (afirmaba el jefe Seathl), todo lo que hiere a la tierra herirá también a los hijos de la tierra".

6.4.2 Interioridad

"La persona es un adentro que tiene necesidad del afuera"

La vida personal si bien es cierto se manifiesta hacia la exterioridad, necesita para sí el **recobrarse**, el **recuperarse**, para sentirse unificada. "La persona es un **adentro** que tiene necesidad del **afuera**".

Las afirmaciones parciales sobre la realidad del ser personal son siempre insuficientes. En este sentido, a la inmersión del ser personal en el mundo material como única posibilidad hay que negarle de hecho la pretendida unilateralidad y absolutización; no se pueden dejar de lado otras dimensiones no menos evidentes e inmediatas.

Hay valores que manan de esta dimensión de la interioridad propia del ser personal, como el silencio, el retiro, la reflexión, la intimidad, la vocación, que hoy han pasado a un segundo lugar en el marco de nuestras ciudades grises. Nuestra era se caracteriza mucho más por la inmediatez, por el manejo avaro del tiempo como sinónimo de producción efectiva, por el ruido de las ciudades, por la estridencia de la música, por el tener.

El hombre es el único animal capaz de recrear el mundo

y lo hace justamente en virtud de su dimensión de **interioridad**. La amplitud y riqueza del mundo no puede dejar de lado que existe un mundo de valores, de ideas, de sentimientos superiores, como ya lo anotamos, cuyo sentido no puede reducirse al de funciones vitales.

Hemos hablado además del hombre como ser **psico-orgánico**. Pues bien, es este complejo mundo psíquico, el que necesita ser colocado en su lugar; llámese psíquico, con Zubiri; o interioridad, con Mounier; o espíritu, con Scheller; o alma, con Santo Tomás. Lo cierto es que nadie puede negar que, como dimensión del ser personal, se encuentra un mundo que le pertenece a él, que él ha labrado y que poco a poco va comunicando para sentir la profundidad de su **realidad**.

Esta dimensión de la interioridad hace del hombre un ser independiente frente al mundo, abierto al mundo, así el hombre a diferencia del animal tiene la posibilidad de **crear su mundo**. Tal ser espiritual, dice Scheller, ya no está vinculado a sus impulsos y al medio, sino que es libre frente al medio, está **abierto al mundo**. Tal ser tiene **mundo**.

En este sentido, contrario a lo que se puede creer **vulgarmente**, **la dimensión interior del ser personal no es pasiva**, **no es un encerrarse egoístamente en actitud contemplativa estéril**. "Demasiada rumiación nos disipa, demasiada interioridad nos sutiliza, demasiada solicitud para nosotros mismos, aunque sea espiritual, instala el egocentrismo como un cáncer". (Mounier)

De aquí la necesidad del equilibrio en el desarrollo del ser personal. Ninguna dimensión puede primar sobre la otra. La madurez justamente consiste en el equilibrio y autorregulación de toda la maravillosa estructura personal.

La interioridad predica del **ser** la actitud existencial fundante. Hace referencia a la búsqueda constante de **identidad**, como el encuentro del hombre consigo mismo y de éste con los demás. Perder la identidad es perder lo propio que le pertenece a este hombre o pueblo, aquello que lo singulariza y que le abre la posibilidad de enriquecimiento con el

otro. Perder la identidad es ser masa, es ser uno con las cosas.

Lo contrario es reconocerse en el mundo, encontrarse diferente. Es vocación, como llamado interior que lo lanza al mundo a ocupar un puesto insustituible en el universo de las personas. En este sentido el hombre es un ser único e irrepetible.

El hombre latinoamericano tiene que descubrirse desde su interioridad, tiene que encontrarse, como posibilidad histórica.

6.4.3 Comunicación

"La persona es comunicación x naturaleza"

El ser personal no puede cerrarse en su mundo; de hacerlo perdería el sentido real de su dimensión. La persona es comunicación por naturaleza. Sin embargo para realizar a plenitud la comunicación de conciencia y la comprensión universal a la que está destinada, la persona se enfrenta al individualismo como a su mayor enemigo.

El individualismo se ha entronizado en nuestro mundo como la aparente salvaguarda del hombre. Este vive convencido de que defendiendo sus haberes está fundamentando su razón de ser. El egoísmo que invade nuestras familias, nuestras empresas, nuestras universidades, nos coloca a la defensiva frente al otro. Vemos a cada uno de nuestros semejantes como una amenaza: o él o yo; como si no hubiera suficiente campo en este mundo para dos.

Pero, el mundo en sí no es egoísta; es el hombre quien lo convierte en su **patio**, al servicio de su "Yo". El egoísmo nace de la reflexión consciente del hombre cuando concibe el mundo únicamente desde sus posibilidades. De ahí que la auténtica comprensión del ser personal haga un llamado urgente al descentramiento del individuo, para que cada uno vea en el otro un cúmulo de posibilidades diferentes a las propias, que en lugar de amenazarme me enriquecen. El hombre

tiene que aprender a predicar no desde sí, sino desde el otro.

La persona es un ser de comunión, no nacida por contrato sino del amor. La comunidad es la forma histórica en que la persona encuentra su realización definitiva. Es la primacía del nosotros y la negación del "yo". Pero lo que afirmamos, no se refiere a la sociedad nacida de un contrato, de una ideología o de unos intereses. Nos estamos refiriendo más bien a esa comunidad ordenada como **persona de personas**, en la que cada persona realiza su inalienable vocación en el seno de la unidad.

Esta comunión en el amor, como propiedad del ser personal, hay que entenderla en su justa dimensión. Supone en el fondo la comprensión del otro, la posibilitación del otro; pero nunca en aras de mi disolución. En este sentido, cuando pedimos y clamamos por un mundo más justo, más equitativo, no estamos pidiendo la igualación en la miseria, sino la posibilitación en la riqueza.

La posibilitación para el otro debe ser ante todo justicia. Caridad y justicia suelen ser dos dimensiones que exigen urgente revisión. La falsa caridad parece ser la gran excusa de nuestro tiempo para cometer en su hombre las más censurables injusticias; el egocentrismo se esconde bajo ilusiones altruistas.

Con cuánta facilidad hablamos del pobre en América Latina. Lo hace el filántropo, el político, el religioso: todos a la vez hablan del pobre, pero nadie quiere reconocerse pobre. Es preferible guardar las apariencias, es preferible servirse del pobre. Entre nosotros el pobre es el agachado, el que no tiene nada, el que siempre está con la mano tendida, el que suplica, el de los pies descalzos.

Nuestra sociedad se divide así entre los caritativos y los menesterosos; y todos ocultamos nuestra pobreza en una falsa caridad. Abundan en nuestro medio los eventos masivos de caridad y las instituciones caritativas: el Teletón, el Compartir, las recolectas, las caminatas. Lo que se nos

brinda en todas ellas es una magnífica oportunidad de participar nuestro egoísmo, no nuestro amor.

La falsa caridad no pasa de ser una caricatura de la justicia, y en ella nos escudamos para burlar a ésta. No podemos aceptar sin más la clásica definición de justicia: "darle a cada quien lo que le pertenece", sin garantizar la pertenencia de aquel que nada posee. La justicia rebasa el campo de la propiedad de las cosas y apunta a una razón de ser mucho más íntima del ser personal. La justicia hace referencia a la posibilidad de cada hombre de realizarse como ser integral e integrado; y todo lo que le imposibilite, debe ser considerado como injusto.

La justicia es el nuevo nombre de la paz. De nada sirven los tratados que firman los mandatarios, los congresos sobre derechos humanos, las cruzadas, las manifestaciones, la buena intención de muchos hombres para preservar y conseguir la paz, mientras no hagamos posible un mundo justo, un mundo en el que todos los marginados tengan cabida y posibilidades, no de simple supervivencia sino de vida con dignidad.

Este mundo de injusticia es el que denuncia **Medellín,** cuando dice:

"Quizás no se ha dicho suficientemente que los esfuerzos llevados a cabo no han sido capaces de, en general, asegurar el respeto y la realización de la justicia en todos los sectores de las respectivas comunidades nacionales. Las familias no encuentran muchas veces posibilidades concretas de educación para sus hijos. La juventud reclama su derecho a ingresar en la universidad o centros superiores de perfeccionamiento intelectual o tecnicoprofesional; la mujer, su igualdad de derecho y de hecho con el hombre; los campesinos, mejores condiciones de vida; o si son productores, mejores precios y seguridad en la comercialización. La creciente clase media se ve afectada por la falta de espectativa. Se ha iniciado un éxodo de profesionales y técnicos a países más desarrollados. Los pequeños artesanos e industriales son presionados por intereses mayores y no pocos grandes industriales de Latinoamérica van pasando progresivamente a depender de empresas mundiales. No podemos ignorar el fenómeno de esta casi universal frustración de legítimas aspiraciones que crea el clima de angustia colectiva que ya estamos viviendo".

Estos son los hechos, la respuesta es nuestro compromiso; todos desde nuestro quehacer diario podemos hacer posible un mundo de justicia real, que responda por la primera vocación del hombre, la vocación a la vida y por lo tanto a su realización como persona.

6.4.4 Afrontamiento

"su postura ante el mundo obliga al hombre a manifestarse afrontando todo lo que le impide su realización con el otro Xra transformar el mundo

La combatividad, el enfrentamiento, el afrontamiento, como lo llama Mounier, es otra de las manifestaciones fundantes del ser personal. Al ser dinámico, su postura ante el mundo lo obliga a manifestarse, y al hacerlo se enfrenta o mejor afronta todo aquello que le impide su realización con el otro.

He aquí una característica extraordinaria de la vida personal: la auténtica realización no se da a partir del ocultamiento del rostro del otro, o del silenciamiento de la palabra del otro; todo lo contrario, se da en la revelación del rostro del otro, en la escucha de su palabra, en el compartir su propia realización.

La realidad que vivimos nos encierra en el mundo de lo fácil y lo cómodo, nos pretende igualar en la costumbre, en la moda, en el gesto. De este modo se facilita el dominio de la masa sobre la persona. Nos acostumbramos tan fácilmente a vivir y pensar como todo mundo, que ya no le encontramos sentido al esfuerzo personal. Si ya alguien abrió la trocha, nos parece lo más lógico seguir sus huellas, sin preguntar, sin interpelarnos, sin exigir razón alguna.

La conciencia del ser personal, en cuanto existente, no se da solamente en la adhesión, en la aceptación. Se tiene conciencia del existir como persona, cuando se es capaz de

decir no, de protestar, de arrancarse. El afrontamiento exige de la persona una nueva salida, una postura firme, tanto para decir sí, como para decir no, tanto para aceptar como para rechazar.

El ser personal debe rebelarse naturalmente contra la opresión, la domesticación, la alienación, cuidando siempre de no aislarse para evitar caer en el extremo de la acción estéril. Mounier nos alerta para no caer en la paranoia, derivada de una situación de inadaptación y de fracaso. Esta postura no pasa de mostrar un mundo y un hombre igualmente limitado, igualmente estrecho; papel muchas veces desempeñado por "el héroe romántico de la sociedad desesperada o del amor desdichado; el anarquista intelectual o político; el refractario; el réprobo; el profeta apocalíptico; el hereje; el abstencionista". Ninguna de estas posturas es solución a una verdadera dimensión de la realidad personal; ésta debe darse en el campo fértil de la palabra esperanzadora, optimista, segura, y no en el campo infecundo de la palabra hueca, destructora, desesperanzadora, pesimista.

La ruptura, el rechazo, así como la iniciativa, la afirmación en la acción positiva, son ciertamente categorías de la persona. La fuerza que entrañan estas actitudes de firmeza en la persona, nada tiene que ver con la fuerza bruta de los músculos o la violencia de las armas. Ese envalentonamiento del "macho", tan típico entre nosotros, es testimonio de debilidad y no de fuerza. Quizá sea Gandhi quien mejor ha sabido expresar, con su vida y su doctrina de la no-violencia activa, en qué consiste la verdadera fuerza del ser personal.

Frente a la virtud de la fuerza interior, espiritual, que brota del auténtico dominio de sí, entre nosotros domina la mediocridad, que describe Ingenieros, y la vanidad, que critica Fernando González. Ambas caracterizan y pretenden definir a nuestro ser latinoamericano. Somos hombres que tememos levantar la piedra por temor a encontrar el alacrán; somos hombres amañados en la seguridad de la servidumbre y temerosos de los riesgos que acarrea la independencia. Prefe-

rimos, digámoslo con Mounier, la vida pasiva y vegetativa a la aventura humana.

Sin embargo, sabemos que la rebeldía ante la domesticación, la resistencia a la opresión son privilegios inalienables de la persona, y que si en algo debemos crear conciencia a nuestro alrededor es en la auténtica vocación de ser, en la realización como seres personales.

Esta concientización debe ser una visión transformadora, crítica, del mundo y no una simple contemplación intelectual. Es una inserción crítica en la historia, que implica el que los hombres asuman el papel de sujetos que hacen y rehacen el mundo. Conduce por lo tanto a que los hombres creen y recreen continua y criticamente el mundo. Es una acción permanente. Es, en otras palabras, un juego dialéctico.

6.4.5 Libertad

→ responsabilidad frente a mi mundo, el sí al otro, es negación a lo.

Hay crisis de vivienda en el mundo de la libertad (Nédoncelle).

El tema de la libertad es central en todo planteamiento de filosofía antropológica. Siempre el filósofo se ha detenido cuidadosamente en su consideración, porque dice de toda la actividad y razón de ser fundamental de la vida del hombre.

La libertad no se palpa, no se ve; ella es fundamentalmente afirmación. La libertad se vive, es dimensión fundante en la estructura de la persona, y cada vez que se la aísla el hombre deriva hacia alguna aberración.

La libertad la hemos cosificado a tal extremo que vivimos pendientes de que nos la concedan y nos la garanticen; perdiendo así el sentido de su verdadera dimensión. Hablamos tanto de libertades particulares: libertad de prensa, de palabra, religiosa, política, de cátedra, que hemos olvidado la verdadera fuente y dimensión de la libertad, la **persona.** La persona conquista su libertad, está inmersa en ella y debe

reconocerse como tal.

En ninguna época se había hablado tanto de libertad como en la nuestra y, sin embargo, en ningún momento había llegado el hombre a una consideración y acción tan bajas de su propia dignidad como en el tiempo presente.

El mundo que nos rodea aparece resbalando así entre los dos extremos de la realidad: de una parte es poderoso, pero cuánta debilidad denotan sus estructuras; se siente capaz de lo mejor y de lo peor; tan pronto lucha por la libertad como se hunde en la servidumbre; su admirable progreso se convierte a veces en retroceso; se debate entre la fraternidad y el odio.

La libertad no es una cosa; pero tampoco es una idea etérea. Es una aspiración que necesita mediaciones y tiene límites. No puede considerarse en términos absolutos. Sólo soy libre con los demás; es allí donde yo vivo y palpo mi verdadera dimensión.

La libertad, para ser entendida en plenitud, debe ser predicada desde la exterioridad del yo. Es el "sí al otro" lo que hace posible que él y yo seamos libres, es la afirmación de su razón de ser, es el dejar que enseñe su rostro, como es, sin temores por color, credo o costumbres. Supone entonces la capacidad de autodeterminación como hombres y como pueblos; tarea que se hace casi imposible, por los condicionamientos que nos rodean de toda índole: económicos, políticos, ideológicos, sociales. El hombre de hoy tiende a sentirse dueño de realidades, de tiempo y espacio.

Ser libre, dice Dussel, no consiste en llegar a ser en el orden establecido, no consiste en ser en lo mismo, en lo dado; no es la totalidad donde se expresa mi verdadera liberación. Es, por el contrario, en un orden nuevo, en un nuevo ámbito.

¿Por qué hablar entonces de países subdesarrollados? Esta consideración corresponde al ámbito de la totalidad desarrollada. Nuestra realidad no es subdesarrollada, sino dependiente, alienada, imposibilitada. Hay que romper el círculo de "lo mismo", en el que el sistema totalizante de los países "desarrollados" pretenden encerrarnos. Reconocernos subdesarrollados desde la totalidad equivale a negar toda alternativa de desarrollo desde las propias circunstancias.

La libertad implica fundamentalmente una vivencia; soy libre como ser situado, concreto, inserto en una circunstancia dada. Esto no es una verdad ética descarnada, es más bien mi razón fundante de ser hombre. "Nuestra libertad es la libertad de una persona situada, pero es también la libertad de una persona valorizada". No se es libre solamente por el hecho de ejercitar una cierta espontaneidad, "me hago libre si inclino esta espontaneidad en el sentido de una liberación, es decir de una personalización del mundo y de mí mismo" (Mounier).

El problema de la libertad se puede limitar al viejo problema del mal. Si antes el problema del libre albedrío se planteaba en relación con el mal, hoy el planteamiento debe hacerse desde la perspectiva del bien, de la realización total del hombre y de todos los hombres. Tampoco se trata de analizar teóricamente la esencia metafísica de la libertad y sus distinciones: libertad de actuar, de querer, libertad moral; sino que se busca ante todo situarla como constitutivo vivencial del hombre en su ser y en su quehacer histórico.

Sin embargo, hay que tener en claro las limitaciones inherentes a la libertad. En primer lugar, debemos tener conciencia de que somos libres en convivencia con los demás, como ya se anotó. Eso supone que no todo es posible, ni en todo momento; mi libertad termina donde comienzan las libertades de los demás. Es necesario además, mantenernos vigilantes para evitar que la libertad nos encierre en un mundo egoísta. Es necesario asegurar las condiciones comunes de la libertad: biológicas, económicas, sociales, políticas, respetando de esta manera tanto "las" libertades como "la" libertad.

De otra parte, es necesario revisar constantemente la vivencia de dicha libertad para evitar cometer en su nombre injusticias, o caer en conformismos inaceptables.

"En una época cada vez más aplastada por lo que cree que son fatalidades, tan carcomida de inquietud que está pronta a entregar su libertad por un mínimo de seguridad, no es menos urgente denunciar el espíritu de servidumbre y sus formas larvadas. Una cierta complacencia pasiva en la autoridad, que surge más de la patología que de la teología, las adhesiones ciegas a las consignas de partidos, la indiferencia dócil de las masas desorientadas, revelan el retroceso del hombre libre: es necesario reconstituir su raza. La libertad es obrera, pero es también divina. Es necesario recordarle la resistencia de los materiales, pero es necesario también dejarle su infatigable pasión y a veces un momento de locura creadora. (...) No se da a los hombres la libertad desde el exterior, con facilidad de vida o constituciones: se adormecen en sus libertades y despiertan esclavos" (Mounier).

La libertad es en el fondo la responsabilidad frente a mi mundo y frente al otro, es afirmación y reconocimiento del otro, es conquista cotidiana, es mediación frente al mundo natural y frente al mundo del otro, es posibilitación, es voluntad de bien, es en definitiva negación de todo determinismo científico, físico, social, psicológico, filosófico o teológico.

6.4.6 Trascendencia

La experiencia del ser personal apunta ahora al necesario esclarecimiento de su última razón de ser. Esta no puede descansar en el ámbito del yo sin que se desvirtúe en egoísmo; tampoco en el de la comunidad, de donde se derivaría un determinismo cerrado; ni en el de ideología alguna, partido o concepción de estado. La realidad humana no es cerrada sino abierta; y abierta no sólo a la experiencia que la circunda, sino como último fundamento explicativo de su existencia.

En el anterior fenómeno se manifiesta la relación trascendente del hombre. Dicha dimensión del ser personal no dice negación de la cotidianidad, sino afirmación como realidad integral que es, caracterizado por su inmersión en la naturaleza y apertura a múltiples alternativas. El mundo, si bien es cierto posee su propio límite, nunca se puede concebir como un todo cerrado, establecido. Su esencia apunta a una realidad que posibilita la realización integral e integrada del hombre.

La persona no es el ser acabado; por el contrario, es esencialmente movimiento de ser hacia el ser, es espectativa, es ansia de infinito. Pero ¿hacia dónde apunta el ser personal, qué es lo que trasciende y hacia dónde va?

Trasciende la cotidianidad que se hace egoísta en lo mismo, en su repetir; posibilita la creación en virtud de la originalidad; trasciende lo finito como lo ya dado y abre la espectativa frente a lo infinito; trasciende su propio mundo por la dimensión posibilitadora del otro. ¿Hacia dónde va? es el segundo interrogante. La trascendencia se abre en últimas al valor fundante por excelencia del ser personal, que en el marco del cristianismo es el ser absolutamente Persona: Dios.

La experiencia de la trascendencia es fruto de la plenitud de la vida personal. No es cuestión entonces de ponerla a prueba, de afirmarla o negarla. De hecho, si hemos hablado del ser personal como horizonte de posibilidades, éste no se puede cerrar en el marco del mundo material, sino que tiene que afrontar nuevas realidades. De hecho toda demarcación del ser personal es negación de su verdadera naturaleza, de su real dimensión. Sin embargo, hay que estar alerta a combatir las afectaciones que suelen aflorar en el intento de una comprensión real de la trascendencia, falsos idealismos y espiritualismos que niegan y deforman de igual manera la dimensión real de la trascendencia.

Pero la intelección de Dios, de quien hemos hablado como el **hacia donde** de la trascendencia, ha sido la de el absolutamente Persona, de quien debemos vivenciar su ser personal a partir de mediaciones impersonales, en este caso los valores. El valor es así, para el hombre, la guía de su perfeccionamiento, la fuente inagotable de su dimensión personal.

El valor se temporaliza y espacializa; pero en su esencia es inagotable. El valor no se puede aplicar como principio constituido; se revela en las profundidades de la libertad, madurando con el acto que lo elige.

El hombre trasciende su mundo sin abandonarlo; tiene como frontera la consecución de la felicidad por la vivencia de los valores y la hace posible en la realización de su ser integral e integrado. El hombre está llamado a la perfección y no puede ser, él mismo, su propio horizonte. Como para Malebranche, el hombre es un movimiento que va siempre más lejos; y con él, su historia y su acción, el progreso, la civilización. El hombre, ser personal llamado a una doble trascendencia: espiritual, de la persona sobre la naturaleza, y metafísica, de la persona sobre sí misma.

6.4.7 Compromiso

La vitalidad del ser personal se manifiesta en su acción. Se trata de una acción fundamentalmente creadora, posibilitadora del mundo, de su mundo y del mundo del "otro". Así la acción de la persona es una acción fundamentalmente comprometida. El compromiso adquiere un nuevo sentido haciendo madurar al ser integral del hombre.

El logos, la palabra, es el **fiat** (hágase) por excelencia del universo, desde el **fiat** creador del absolutamente Persona, Dios. La palabra como capacidad re-creadora del hombre ha venido gestando el desarrollo del mundo: pero el auténtico sentido del compromiso exige que la palabra del hombre sea revaluada, ya sea palabra religiosa, política, económica, jurídica o social.

Si mediante el verbo el hombre deja de ser en el mundo un ente entre los entes, para transformarse en su habitante, quiere decir que todos somos responsables del desarrollo del mundo y de la comunidad.

Sin embargo, a diario nos vemos amenazados por dos peligros: de una parte, un exagerado activismo y, de otra, un pasivismo pasmoso. El primero es propio de una minoría que se siente dueña y portadora de la verdad; el segundo corresponde a la inmensa mayoría "amaestrada" que actúa sólo por imperativos. La tragedia del hombre actual consiste en estar participando en el juego del reparto del mundo. En él, ya sea en nombre de la paz y los derechos humanos, ya en el de una sociedad igualitaria, en cualquiera de los casos justificamos la destrucción del hombre por el hombre. Hay quienes creen sentir el llamado de la historia que los convoca a posibilitar un "mundo mejor" y olvidan que cada quien como ser personal, ya se entienda en cuanto ser singular ya en cuanto pueblo, tiene la capacidad de pronunciar su propia palabra, comprometida en su circunstancia concreta.

El hombre latinoamericano está llamado a renovar su compromiso con su mundo, no a perderse en un simple activismo nacido de motivaciones exteriores, casi siempre centradas en el individuo y sus posibilidades egoístas.

Pero cuando hablamos del compromiso y de la necesidad urgente de nuestro propio progreso, que supone no solamente el mejoramiento del mundo material sino el desarrollo del ser personal sin exclusión, no nos estamos refiriendo al compromiso de esa minoría que siempre ha sido portadora de **su palabra** y cuya pretensión es revestirla de **la verdad.** Estamos hablando, sí, para ellos de una parte, para que rompan el cerco egoísta que les imposibilita ser como los demás; pero principalmente, para todos y cada uno de los latinoamericanos, quienes desde la acción concreta, estudiantil, de fábrica, de campo, de oficina, debemos responder al llamado comprometido con nuestra realidad social, reconocida dependiente, alienada, negada.

De esta suerte, la acción personalista, como ya lo dijimos, debe modificar la realidad, formar y aproximar a los hombres, enriquecer el universo personal y favorecer la libertad. Esto supone que la acción debe ser, sobre todo en el marco de nuestra realidad latinoamericana, una acción profética. ¿Qué supone esta acción profética? Fundamentalmen-

te una denuncia y un anuncio.

La denuncia es exigida desde la situación de alienación, opresión y negación de toda esperanza, que se opera desde la totalidad. Esta pretende comprender la realidad de forma completa y coherente, pero desde su propia dimensión, dimensión que se hace praxis opresora en todos sus actos de dominación y penetración y praxis intelectual desde las ideologías justificadoras e imposibilitadoras de toda liberación. No confía sino en su propia palabra y cualquier expresión del Otro, que es el pobre, el pueblo, la tiene como inculta, como nada o como subversiva y, por lo tanto, peligrosa para lo ya establecido.

Esta denuncia no debe ser estéril, no puede ser una palabra sin eco o una palabra de destrucción; la palabra que encara la denuncia debe ser portadora de esperanza. "No es con los clamores de los solitarios sin esperanza, como se despertará hoy una acción agotada de desesperación", dice Mounier.

El anuncio, que es la segunda misión de la acción profética, debe enmarcarse en una utopía posibilitadora. "El ethos de la liberación es una actitud constante en el situarse cara-a-cara y es por eso que es un amor al Otro como otro. Contrario a la desconfianza es un creer en su palabra, contrario a la desesperanza es esperar y posibilitar su liberación". (Dussel).

La liberación significa fundamentalmente que el oprimido llegue a ser otro, pero no en lo mismo de la totalidad sino en una realidad posibilitadora diferente. Ya anotamos cuál debe ser el nuevo concepto de desarrollo para América Latina; no es el desarrollo que tiene como meta lo ya desarrollado, sino sus propias circunstancias, su mundo, su historia.

El anuncio se encarna así en la acción creadora de ser realmente capaces de construir la novedad, un momento histórico desde la positiva exterioridad cultural de nuestro pueblo, dice Dussel. Quien no rompe el cerco, equivale a decir, quien no "hace política", hace pasivamente la política del

poder establecido; quien no vive el Evangelio, no denuncia el ateísmo que justifica nuestra falsa religiosidad establecida, acepta las injusticias cometidas en nombre de su dios particular; quien acepta compartir la riqueza y no la pobreza, es culpable del desorden y de la injusticia institucionalizada.

El compromiso del ser personal exige así que yo me done, que yo me entregue en una acción real para posibilitar al otro; pero no en una acción personal estéril, sino en una nueva espectativa que transforme la realidad común.

CONCLUSION

La estructura de la realidad personal como le hemos visto es compleja. Dicha complejidad le garantiza al hombre vivir la profundidad de su propia realidad sin agotarla; por el contrario posibilitándola siempre.

Tampoco puede el hombre, frente a las diversas dimensiones de su ser, privilegiar unas y olvidar otras; al hacerlo pone en peligro el equilibrio de su mundo personal, social y natural. En este sentido el hombre vive en la naturaleza, se comunica con ella y con el **"otro"** estableciendo un diálogo re-creador; perfecciona su mundo interior; afronta la realidad que le imposibilita y estimula la que abre nuevos horizontes; desde la perspectiva de la libertad se compromete en una acción fecunda y esperanzadora y fundamenta su dignidad en el absolutamente Persona. Esto es en el fondo la persona humana, una realidad estructural reconocida y valorada en la diversidad y no en la mismidad absorbente.

Ahora bien, por definición, una persona se suscita por llamado, no se fabrica por domesticación. El ser personal madura en el proceso de la educación que no termina, por cuanto nuestro horizonte de posibilidades no se cierra nunca; siempre somos realización y proyecto. El cultivo del ser personal es la vocación por excelencia del hombre, es la auténtica vocación; las demás son en el fondo mediaciones de ésta.

BIBLIOGRAFIA

ALVAREZ Turrienzo, Saturnino, "El cristianismo y la formación del concepto de persona", en **Homenaje a Zubiri**, t. I. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Edt. Moneda y Crédito, Madrid, 1970, pp. 46-76.

CELAM, **Medellín** (Conclusiones). Secretariado general del Celam, Bogotá, 6a. ed., 1971.

CORETH, Emerich, **¿Qué es el hombre?** Herder, Barcelona, 1980.

DE SAHAGUN lucas, Juan, **Antropologías del siglo XX**. Sígueme, Salamanca, 2a. Ed., 1979.

DUSSEL, Enrique, **Filosofía de la liberación**. Nueva América, Bogotá, 1979.

GEVAERT, Joseph, **Introducción a la antropología filosófica**. Sígueme, Salamanca, 1976.

GONZALEZ A., Luis José, **Etica latinoamericana**. USTA, Bogotá, 2a. Ed., 1983.

INGENIEROS, José, **El hombre mediocre**. Losada, Buenos Aires, 11a. ed., 1978.

JUAN PABLO II, **Redemptor hominis**. Paulinas, Bogotá, 1979.

KUSCH, Rodolfo, **Esbozo de una antropología filosófica americana**. Castañeda, Buenos Aires, 1978.

MOUNIER, Emmanuel, **El personalismo**. Nueva América, Bogotá, 1981.

VERNEAUX, Roger, **Filosofía del hombre**. Herder, Barcelona, 1967.

ZABALZA Iriarte, Joaquín, **Lectura sobre el derecho. Tomás de Aquino y Latinoamérica**. USTA, Bogotá, 1978.

ZEVALLOS, Noé, **Apuntes para una antropología liberada**. Indo-American Press Service de Colombia, Bogotá, 1977.

EJERCICIOS DE AUTOEVALUACION

I. Conteste verdadero (V) o falso (F) según corresponda.

1. V El ser personal por su complejidad, en tanto estructura que es, resulta imposible de precisar desde una sola dimensión.

2. F El mundo y el hombre han sido comprendidos en el cristianismo únicamente desde su dimensión espiritual.

3. F La fuente de la libertad reside en las estructuras e instituciones sociales.

4. F La libertad en el hombre no puede estar limitada por nada, ni por nadie so pena de desvirtuarla, e imposibilitarla.

5. V La interioridad predica del hombre la actitud existencial fundante, con lo que hace posible su propia identidad.

6. F El afrontamiento exige del hombre violentar necesariamente su mundo natural y social para posibilitarse.

7. V El concepto de persona es mucho más preciso que el de individuo para definir la realidad fundante del hombre.

8. V En nuestro contexto latinoamericano, reconocernos subdesarrollados equivale a negar nuestras posibilidades como seres personales.

9. F La trascendencia apunta únicamente a la capacidad de superación humana, haciendo del hombre su propio fin.

10. F Justicia y caridad son expresiones sinónimas.

II. Señale la respuesta correcta, según corresponda al planteamiento inicial.

1. Etimológicamente la palabra persona nace estrechamente ligada a:
   a. el desarrollo del teatro griego.
   b. las fiestas populares.
   c. el ritual religioso.
   d. las acciones bélicas.

2. La verdadera noción de persona, se gesta:
   a. en el mundo oriental.
   b. en el mundo filosófico griego.
   c. con el desarrollo del derecho romano.
   d. en la concepción cristiana de Dios.

3. La persona es "un ser individual de naturaleza racional" es la clásica definición de:
   a. Santo Tomás.
   b. Boecio.
   c. San Agustín.
   d. Descartes.

4. Según Mounier, la verdadera revolución personalista del siglo XIX, se da con:
   a. Hegel y Kant.
   b. Nietzsche y Marx.
   c. Kierkegaard y Marx.
   d. ninguno de los anteriores.

5. De la filosofía contemporánea, quien más va a profundizar sobre el concepto de persona es:
   a. la filosofía existencialista.

b. la filosofía de los valores.
c. el idealismo personalista.
d. el marxismo.

6. La relación persona-naturaleza se caracteriza por ser:

a. una relación de exterioridad.
b. una negación de la segunda en aras de la primera.
c. una relación de intercambio y ascensión.
d. un sometimiento de la naturaleza para hacer posible la realización de la persona.

7. El hombre como ser personal:

a. es diferente de las cosas naturales.
b. es fundamentalmente dinámico.
c. trasciende su propia realidad material.
d. todas las anteriores.

8. La corporeidad como dimensión del ser personal se caracteriza fundamentalmente por:

a. afirmar la encarnación del ser personal en la realidad material y concreta.
b. negar la dimensión espiritual, ya que desvirtúa la acción concreta del hombre.
c. identificar al hombre como ser personal situado espacio-temporalmente.
d. a y c.

9. La realización integral del ser personal se da en:

a. la vivencia total del universo espiritual.
b. el actuar como manifestación de la racionalidad del hombre.
c. la afirmación del mundo interior.
d. ninguna de las anteriores.

10. El amor se manifiesta fundamentalmente:

a. cuando niego mi realidad para posibilitar la del otro.
b. cuando me afirmo y me posibilito con el otro.
c. cuando me doy desinteresadamente.
d. b y c.

Nota: Las respuestas a estos ejercicios se encuentran al final del libro.

RESPUESTAS A LOS EJERCICIOS DE AUTOEVALUACION

PRIMERA UNIDAD

1. F	6. F
2. V	7. F
3. F	8. V
4. V	9. F
5. F	10. F

SEGUNDA UNIDAD

Ejercicio I.

1. F	6. V
2. V	7. V
3. V	8. F
4. F	9. V
5. V	10. F

Ejercicio II.

1. d	6. b
2. e	7. b
3. e	8. a
4. c	9. e
5. a	10. c

TERCERA UNIDAD

1. c	6. c	11. d	16. a
2. d	7. c	12. b	17. d
3. c	8. a	13. b	18. c
4. d	9. e	14. a	19. a
5. a	10. c	15. b	20. b

CUARTA UNIDAD

1. d	6. d
2. c	7. d
3. a	8. a
4. d	9. b
5. c	10. a

QUINTA UNIDAD

1. F	6. b	11. D	16. A	21. B
2. F	7. c	12. E	17. A	22. E
3. V	8. c	13. D	18. E	23. F
4. V	9. b	14. C	19. E	24. C
5. V	10. c	15. E	20. D	25. G

SEXTA UNIDAD

Ejercicio I.

1. V	6. F
2. F	7. V
3. F	8. V
4. F	9. F
5. V	10. F

Ejercicio II.

1. a	6. c
2. d	7. d
3. b	8. a
4. c	9. d
5. b	10. d

EDICIONES
usta

Agropecuarias

Biología aplicada
Instalaciones agropecuarias
Maquinaria agrícola
Nutrición animal
Pastos y forrajes
Producción avícola y porcícola
Riegos y drenajes
Sanidad animal
Sanidad vegetal
Suelos y fertilizantes
Zootecnia general

Derecho

Bolívar ante el derecho Vol. 1
Bolívar ante el derecho Vol. 2
Comentarios de derecho penal general 1
Curso de títulos-valores
Delimitación de fronteras terrestres y marítimas entre Colombia y Venezuela
Derecho ambiental colombiano 1
Derecho ambiental colombiano 2
Derecho cooperativo y asociativo
Derecho humanitario internacional de los conflictos armados
Introducción al estudio de la constitución de Colombia
La protección del hombre en el derecho de los conflictos armados
Legislación ambiental colombiana
Legislación laboral

Economía y administración

La administración en las empresas de la economía solidaria
Administración II. Organización
Contabilidad aplicada a los recursos naturales renovables
Contabilidad para empresas de economía solidaria I.
Contabilidad para empresas de economía solidaria II.
Economía
Formulación y evaluación de proyectos de inversión
Fundamentos de administración
Manual de gerencia financiera. Análisis, diagnóstico y pronóstico
Manual para constitución de formas asociativas
Matemáticas básicas
Matemáticas financieras
I Simposio Nacional de Recursos Humanos y Desarrollo
Ponencias
Promoción de la comunidad y formas asociativas
Sistemas contables

Filosofía

Antropología perspectiva latinoamericana
Ciencia y conocimiento
Código de ética profesional para ingeniería y arquitectura
I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Ponencias
I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Actas
II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Ponencias
III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Ponencias
III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Actas y seminarios
IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana
De Hegel a Marcuse. (Biblioteca Colombiana de Filosofía)
Didáctica de la filosofía
Educación y liberación en América Latina
Epistemología
Escritos filosóficos (Biblioteca Colombiana de Filosofía)
Escritos sobre fenomenología (Biblioteca Colombiana de Filosofía)
Etica latinoameriana
Filosofía contemporánea. Esbozos y textos
Filosofía de la liberación
Filosofía de la religión
Filosofía ética latinoamericana IV
Filosofía ética latinoamricana V
Filosofía grecorromana
Filosofía medieval y del Renacimiento
Filosofía moderna
Introducción a la filosofía. Perspectiva latinoamericana
Introducción al filosofar
La filosofía del medioevo (Biblioteca Colombiana de Filosofía)
La filosofía en Colombia (Biblioteca Colombiana de Filosofía)
Lógica
Metafísica desde Latinoamérica
Siete ensayos de antropología filosófica
Sistemas sociopolíticos
Sobre filosofía española y latinoamericana (Biblioteca Colombiana de Filosofía)

Historia y geografía

Geografía de América
Geografía del Antiguo Continente y Oceanía
Historia antigua
Historia de América I. Descubrimiento, conquista y colonia
Historia de América II
Historia de Colombia I
Historia de la Edad Media
Historia de la Edad Moderna
Prehistoria de América y Colombia
Prehistoria general

Ingeniería y construcción

Administración y programación de obra
Construcción I. (Obra negra)
Construcción II. (Acabados)
V Semana de Ingeniería. Ponencias
Dibujo e interpretación de planos
Guía de ecuaciones diferenciales
Instalaciones hidráulicas
Matemáticas para construcción
Materiales para construcción

Materiales regionales para construcción
Planeamiento de vivienda
Problemas resueltos de estática
Suelos
Topografía aplicada

Lingüística y literatura

Antología de textos de literatura medieval
Apuntes de lingüística aborigen
Didáctica de la lengua española
Elementos de lingüística generativa
Estructuras semántico-sintácticas en español
Fonética y fonología
Historia de la lengua española
Interpretación de la obra de arte
Introducción a las lenguas clásicas
Introducción a la semiología
La literatura española hasta el siglo de oro
Literatura antigua
Literatura latinoamericana I
Literatura latinoamericana II
Literatura medieval
Semántica general
Teoría literaria

Metodología

Claves para estudiar, redactar y presentar informes científicos
Elementos para la investigación en la Facultad de Psicología
Guía de investigación
Investigación e interdisciplinariedad
Manual de investigaciones. Proces y diseños
Metodología de la investigación científica. Problemas del método en las ciencias sociales

Pensamiento tomista

El derecho, Tomás de Aquino y Latinoamérica
El fin último del hombre. La felicidad
El gobierno de los príncipes
La justicia en el mundo actual
Textos económicos en Tomás de Aquino

Tomás de Aquino. Circunstancia y biografía
Tratado de justicia
Tratado de ley
Tratado de los actos humanos (Biblioteca Colombiana de Filosofía)
USTA 400 años. Historia de la Universidad Santo Tomás

Pedagogía

Administración de la educación
Aprestamiento 1
Aprestamiento 2
Cómo hacer libros para niños
Derecho de familia y del niño
Desarrollo del niño en la edad escolar
Didáctica de la ciencia integrada
Dinámica de grupos
El adulto iletrado y la educación en Colombia
El diseño educativo
El proceso de enseñanza y aprendizaje
El niño. Hacia un enfoque integrador
Escuela y comunidad
Estimulación temprana
Estrategias para la enseñanza de las ciencias naturales
Fundamentos teóricos de la educación preescolar
Introducción a los medios de comunicación
La institución preescolar
La música y el niño
Lectura y escritura
Opciones pedagógicas para nuestro medio
Organización y administración de centros preescolares
Orientación familiar
Plan curricular
Psicoprofilaxis familiar
Problemática social del niño colombiano
Socialización y educación
Tendencias actuales de la educación
Teoría y práctica del diseño curricular

Psicología

Altruismo. Bases biológicas, psicológicas y sociales
Bosquejos para el desarrollo de una psicología en Colombia
Desarrollo del niño menor de siete años

Familia, terapia y sociedad
Historia de la psicología infantil
Introducción a la epistemología de la psicología
Psicofarmacología para psicólogos
Psicología evolutiva I
Psicología general
Psicología y problemas del desarrollo
Reflexiones en torno a la psicopatología
Reflexiones en torno a la psicoterapia

Recursos naturales renovables

Administración de ecosistemas
Bioestadística
Cinco especies de tiburones
Ecobiología I
Ecobiología II
Ecología
Evaluación de recursos naturales renovables I
Evaluación de recursos naturales renovables II
Fundamentos de cartografía en los recursos naturales
Fundamentos de silvicultura
Iniciación al dibujo artístico de la naturaleza
Introducción al manejo de cuencas hidrográficas
Presente y futuro de los recursos naturales renovables

Sociología

Campo y ciudad I. (Comunidades campesinas)
Campo y ciudad II. (Comunidades urbanas)
Desarrollo y colonización. El caso colombiano
Estratificación social en Bogotá, D.E.
Familia y comunidad
Sociología de la religión
Sociología de la familia
Sociología sistemática
Temas sociólogos

Teología

Antecedentes históricos de lo religioso en Latinoamérica. (Cuadernos de formación cristiana No. 1)

Cristo: una aproximación latinoamericana (Cuadernos de formación cristiana, No.2)
La Iglesia y los desafíos de la historia (Cuadernos de formación cristiana, No.3)
El compromiso cristiano hoy en América Latina (Cuadernos de formación cristiana, No.4)
Ciencia y fe (Cuadernos de formación cristiana No.5)
Problemática actual de Dios (Cuadernos de formación cristiana, No.6)
El misterio salvífico de Dios Trinidad
Evangelios sinópticos (Planteamientos críticos. Mensaje central)
Historia de la Iglesia en América Latina
Historiografía bíblica e historia de Israel
Introducción a la Sagrada Escritura
Jesús, el hijo de Dios
Libros históricos del Antiguo testamento
Pastoral catequética
Pentateuco
Profetas y salmistas
Teología de la historia
Teología de la liberación

Publicaciones periódicas

Cuadernos de filosofía latinoamericana
Cuadernos de sociología
Módulos (Boletín mensual de la Facultad de Derecho)
Ingenoticias (Boletín mensual de la Facultad de Ingeniería)
Revista Análisis
Revista Económica CIFE
Revista IUSTA
Revista Cultura jurídica
Boletín USTA
Boletín CED

La impresión de esta obra se terminó
en el mes de octubre de 1996
en los talleres gráficos
de la Universidad Santo Tomás
Carrera 13 Nº 51-16
Santafé de Bogotá, D.C., Colombia